شرح محاکمات

الحمد لله الذي لا شبهة في وجوده ولا ريبة في فضله وجوده

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الحاكم قد عرفت فيما سبق ان الاشارة اه ان الحكم المصدر بها فلا اشكال في تقديمها بانا في قول الشيخ بهذه
اشارات الى اصول اذ يكون بالمعنى المصدري وعلى التقدير ان يكون الاشارة في العنوان اسما للاحكام المذكورة فيها
لا اشكال ايضا لانه لا ينافي ان يكون الاشارة ههنا بالمعنى المصدري وكذا الحال فيما يتشكل من ان كلام الحاكم
يدل على ان الاشارة هي الحكم وكلام الشيخ على مغايرتها فافهم قوله في الحاشية ان في تعريف احد المتضايفين لا بد
ان يذكر الآخر سواء في تعريفه الحدي وهو مسلم واما في التعريف الرسمي فلا مثلا اذا اريد تعريف مفهوم الاب بالكنه فلا
بد ان يؤخذ فيه المضايف الآخر لكن لا من حيث هو مضايف واما اذا اريد تعريفه بالوجه فلا وهو ظ
قوله في الحاشية فلا بد ان يكون موضوع الفرع جزئيا لموضوع الاصل اه يمكن ان يقال ان كون القانون مشتملا
على احكام جزئيات موضوعه التي هي الفروع لا يستلزم الا ان يكون الفرد او الافراد التي حكم عليها في الفرع
من جزئيات موضوعه اي لا بد ان يكون ذات موضوع الفرع من جزئيات موضوع القانون لا ان يكون عنوان
موضوعه ايضا من جزئيات موضوعه مثلا اذا قلنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق لينتج
بعض الحيوان ناطق فيصدق ان ذات الموضوع في الفرع اي بعض الحيوان ناطق وهي الافراد التي حكم عليها
بالنطق من جزئيات موضوع القانون اي الكبرى لانها من افراد الانسان ولم يكن عنوان موضوع
الفرع وهو الحيوان من جزئيات موضوع القانون والحاصل ان اثبات لزوم كون عنوان الفرع جزئيا
لموضوع الاصل بمجرد قولهم ان الاصل مشتمل على احكام جزئيات موضوعه مشكل نعم لو قيل ان منصبه
المنع وهذا التنبيه منعه او لو كان فافهم قوله في الحاشية فتأمل فيه كان وجه التأمل انه ليس كل ما يشتمل
عليه التعريف بحيث لا يقبل المنع نفيا يمكن فيه مثلا اذا كان معلوما من خارج ان نوعا من القضايا ما يكون
ضروريا للاصل والموقوف كان وصفه بانه في الاغلب سهل الحصول وكان ثبوت هذا الوصف
له لا بينا ولا مبينا فانه يجوز ان يقال ثبوت هذا الوصف له ثم وليس هذا مخالفا للاداب اصلا كما لا يخفى
ويمكن ان يكون وجه التأمل انه وان كان يجب الظاهر الاغلبية لكن يمكن ان لا يكون مراده بالمنع المعنى المصطلح
فافهم قوله فلا يقال كون النفوذ الاثبات اه لعل عدم كونه قاعدة بالنسبة الى القضية المذكورة باعتبار
احتياجه الى ضم قياسات اخرى لا لعدم كونه صغراه سهلة الحصول كيف والقضية التي يصح ان ينضم
الدليل بعسرة الحصول البتة قوله واقول كلام الحاكم الخ اه في كونه اشارة الى ما ذكره

تأمل

تأمل اذ ليس فيه سوى تبديل ما في التعريف من كلمة سهلة الحصول فافهم قوله متعسر بل متعذر فيه انه اذا كان معرفة الامور
المذكورة متعذرة فلا يمكن استنباط كبعض الحيوان كذا مثلا من قولهم كل جنس كذا فلا يكون فرعا له سواء وجه بتقييد
القضية بكونها سهلة الحصول بالوجه المذكور اولا فلا وجه لتفريع عدم الفرعية على التوجيه المذكور ولو بني الكلام
على الغرض فرض السهولة ايضا فكم فتدبر قوله لان العقل كان حمل العرض على التجويز والا فلا حاجة الى هذا — لتثبته فيها اه
لان جواز تقدير حمل العرض العام على كثيرين مختلفين في جواب ما هو مما لا خفاء فيه ولا حاجة الى التمسك بان العقل
… في الماهيات الحقيقية بين ان العرض العام وقس عليه الحال في الخاصة ايضا فافهم قوله والجواب ان صدق — الجنس صح
الجنس على مفهوم الكلي بهذا وجد في النسخ وكانه سهو والصواب صدق الكلي على الجنس كما لا يخفى قال
الحاكم ولما كان زاده انه اه لا يخفى انه اما ان يكون المراد بيان النكتة لتخصيص الاشارة بالاصول دون الفروع
والتنبيه بالجمل دون التفاصيل او لتخصيص الاشارة بالاصول دون الجمل والتنبيه بالجمل دون الاصول وعلى
التقديرين لا وجه لما ذكره هو وغيره من النكات الواهية اما على الاول فلانه اذا كان ما اورده الشيخ في الاشارات
اصولا لا فروعا وفي التنبيهات جملا لا تفاصيل فكيف يصح ان يقول اشارات الى فروع وتنبيهات الى تفاصيل
واي حاجة الى بيان النكتة … وأما القول بانه لم يورد الفروع في الاشارات والتفاصيل في التنبيهات فمما
لا محصل له كما لا يخفى مع ان الوجوه المذكورة بعيدة عن تحصيل ارتباطها به واما على الثاني فلانه بعد ما تقرر ان الشيخ
اصطلح على ان يكون الاشارة الى الحكم النظري والتنبيه الى الحكم البديهي فلما كانت الاصول التي اوردها نظرية والجمل — اشارة صح
بديهية فكيف يقول الى جمل وتنبيهات الى اصول وما وجه التوجيه بعد ظهور انه ليس الكلام ههنا في وجه تخصيص — اشارات صح
الاصطلاح المذكور مع ان ما ذكروه لا يصلح وجها له ولا محصل ايضا للقول بانه لم يورد الجمل النظرية والاصول
البديهية وهو ظ على ان نكاته ايضا بعيدة عن تقييد هذا المعنى ويمكن ان يتكلف ويقال كان ما ذكره الشيخ — مراده صح
من الاصول فروع او جمل ايضا من وجه وكذا الجمل التي ذكرها تفاصيل او اصول من وجه فحينئذ يمكن ان يقال على التقدير
الاول انه لم قال الشيخ اشارات الى اصول ولم يقل الى فروع وتنبيهات الى جمل ولم يقل على تفاصيل
وعلى التقدير الثاني انه لم قال اشارات الى اصول ولم يقل الى جمل وقال تنبيهات على جمل ولم يقل على
اصول مع ان الجميع صحيح او يقال ان المراد انه لم عبر عن الاحكام المذكورة في الاشارات بالاصول وفي
التنبيهات بالجمل دون عبارة اخرى من الاحكام والمسائل والقضايا وكل منهما كان ... ولكن كان الاخير منهما
اولى بهذا غاية توجيه كلامهم في هذا المقام قوله اورد عليه المحقق الشريف اه ما ذكره المحشي في الحاشية
السابقة من قوله ولعل مراده مع ما اجاب به عما اورد عليه بدفع هذا الايراد كما لا يخفى قال الشيخ

ويمكن ان يكون على صيغة الماضي المعلوم من التفعيل ويكون فاعله ضميرا مستترا راجعا الى الاستبصار المذكور في ضمن لستبصر او الى كل من الاشارة
والتنبيه وضميره راجعا الى من وقس عليه بقية على والضمير المستتر فيه يمكن رجوعه الى ما ذكر والى الانتفاع الذي في ضمن ينتفع ايضا
او المجهول منه بمعنى التعدي ويكون فاعله الضمير المستتر المذكور الراجع الى الاستبصار او كل من الاشارة والتنبيه وضميره راجعا
الى من او بالعكس وكذا الحال في تعتبر ويحتمل رجوع الضمير اما المستتر واما الظاهر الى الانتفاع ايضا او يكون على صيغة المضارع
المعلوم منه بحذف احدى التائين على القياس ويكون فاعله الضمير المستتر الراجع الى الاشارات والتنبيهات او الاصول
وجعل وضميره راجع الى من وكذا التعبير او المجهول منه بمعنى المتعدي ويكون فاعله الضمير المذكور او المجهول من التفعيل وفاعله
الضمير المعلوم ولا يبعد ان يقرأ على المعلوم من التفعيل وجعل فاعله الضمير المستتر المذكور ومفعوله الاستبصار او الا
بقرينة الحال وضميره راجعا الى من وان يقرأ على البناء للمفعول لان النقط غير مضبوط معلوما او مجهولا وفي فاعله
ومفعوله ومفعوله الذي يقوم مقام فاعله وضميره وجوه من التوجيه فاستغير استنباطها على من تدبر له **قوله** كما لحكم
على المعقولات بان لها حيزا او جهات لا يخفى ان الحيز والجهة وان كان من مدركات الحس المشترك لكن كون الجسم المثاليين صح
الخاص في الحيز والجهة كان من مدركات الوهم فيحكم ايضا كم النفس على المعقولات باحكام الوهم فتدبر
الحاكم والآن لازم صيرورة الشيء جوهرا اه وايضا ليس هذا النمط في بيان هذا المعنى **قوله** اقول يمكن منع استحالة ما السند وظاهرا انه صح
ما ذكره بعضهم اه يمكن ان يكون بناء الكلام على ما ذهب اليه الشيخ لان الكلام في كلامه على مذهب الشيخ لا يمكن ان يصير
الشيء جوهرا بعدما لم يكن ثم السند الذي ذكره ظاهره ان ما ذهب اليه صدر المحققين وبطلانه ظاهر ثم لو قيل بان الجوهرية لا صح
والعرضية من العوارض لا الذاتيات ولم يوخذ في تعريف الجوهر قيد اذا كان المشهور فح يمكن ان يكون الشيء كيفا
في الذهن وجوهرا في الخارج لزم اعتبر في الكيف الوجود الخارجي ولذا اعتبر فالجوهر ذلك لكن يجوز كون الشيء عرضا في الاول
وجوهرا في الخارج وهذا ايضا نافع في المقام كما لا يخفى **قوله** قلت لا شك انه اه فيه ان ذلك البعض الذي يدعي
ان الصور العقلية التي للجواهر كانت كيفا في العقل واذا وجدت في الخارج انقلبت جواهر اما ان يقول بوجود
امر مشترك في الحالين اولا وعلى الثاني لا يصح الاستشهاد بقولهم صار الماء هواء لوجود امر مشترك ثمة دون ما
نحن فيه وعلى الاول لا حاجة في جواب فان قلت الى ما ذكره فانه يمكن ان يقال صار الامر المشترك جوهرا مع
بقائه ولا يلزم ان يقال صار الكيف جوهرا حتى يرد الايراد بقوله فان قلت ويمكن ان يقال ان المورد يدعي
ان في الصيرورة الحقيقية لا بد ان يكون شيء واحد بعينه هو الصائر والمصير اليه فلا يكفي وجود امر مشترك بينهما
اذ ليس بعد ان يقع تصير الكيف جوهرا مع بقاء الامر المشترك ان يقال ان هذا الشيء هو الامر المشترك والجوهر ثم صح
وهو ظ فلذا احتيج في الجواب الى ما ذكره لو ادعى المورد انه لا بد من بقاء الصائر فقط لما احتيج الى ذلك
دكو

ويكون ما قلنا ولا يخفى انه على هذا كان الاولى في الجواب ان يقال لا نم ما ذكرت بل اذا لم يكن شيء على حال ثم حصل في ذلك الحال يطلق
عليه الصيرورة كالماء والهواء فافهم **قوله** لجواز ان يكون اه اذا كان الصيرورة حقيقة في معنى وقيل ان الصيرورة ماخوذة
في هذه الصيغة فالظ ان معناه الحقيقي ماخوذ فيها لان الاصل في الاطلاق الحقيقة على ما اعترف به ايضا **قوله** فان
قيل المراد من الشيء اه لو قرر السند الذي ذكره للمنع على ما هو مذهب السيد يرد هذا الايراد اذ الظاهر انه لم يقل ان الجسم
في الذهن جسم بل نقول انه كيف في الذهن ويصير في الخارج جوهرا وجسما واما اذا قرر على النحو الذي ذكر بان الوجهين
فيمكن الزام كون الجسم في الذهن ايضا جسما وح لا يرد هذا الايراد نعم هو خلاف مذهب الشيخ والمشهور
لكن هذا مشترك بين التقريرين فافهم **قوله** لما صرح به الشارح في التجريد اه هذا جواب بتغيير السند وفيه ما
عرفت ان بناء الكلام لعله على مذهب الشيخ وهو قائل بجنسية الجوهر فلا يجدي قول الشارح ما انه من المعقولات
الثانية **قوله** العارض الذي لا يحاذي به امر في الخارج لا يخفى ان المشهور في تفسير لا يحاذي به امر في الخارج الواقع
في تعريف المعقول الثاني انه لا يصدق على شيء في الخارج ولم يرد المحشي هاهنا ذلك بل اراد به ان لا يكون ذلك
العارض موجودا في الخارج بل كان من الامور الاعتبارية فافهم **قوله** فيمكن ان يقال اه الظ ان الصيرورة ليست
بمعنى الجعل المصطلح بين الحكماء بل المتبادر منها تقدم الصائر على المصير اليه تقدما زمانيا **قال** الامام في شرحه
في بيان ان التجوهر ليس بهذا المعنى بعد ما ذكر ان الجوهر اما جنس او لازم للماهية فالجسم لا يخلو عنهما الا في الذهن
ولا في الخارج وصيرورة الشيء شيئا الى عبارة عن اتصافه بذلك الشيء بعد ان لم يكن موصوفا به ولا يخفى ان
المتبادر من البعدية البعدية الزمانية سيما والتوقيف بلزومه غير تام **قوله** متحقق الصيرورة فيه بما عرفت
قال الحاكم لان صيرورة الشيء حقيقة بعد ما لم يكن محال مع ان الكلام ليس فيه ايضا **قوله** كيف والمعدوم المطلق
الذات وصدق الحقيقة والذات على المعدوم المطلق وعدم صدقهما عليه في رتبة واحدة في الخفاء والظهور
فجعل عدم صدق الذات عليه شاهدا على عدم صدق الحقيقة مما لا وجه له **قوله** وذلك لما عرفت ان اه لا يخفى
ان الحقيقة بمعنى اعم واخص ولا نزاع فيه وما نقله عن الشيخ لا يدل الا على استعماله الحقيقة بالمعنى الاخص في الوجود
الخارجي وان الوجود الماخوذ فيه هو الخارجي واما ان الوجود المطلق غير ماخوذ في المعنى الاعم فلا يدل عليه اصلا الا ان يقال
كان يدعي ان القوم صرحوا بان الحقيقة لها معنيان اخذ في احدهما الوجود ولم يؤخذ في الاخر وقد ثبت بتصريح الشيخ
ان الوجود الماخوذ في احد المعنيين هو الوجود الخارجي فثبت ان الوجود المطلق ليس بماخوذ في معنى الحقيقة اصلا
وفيه ما لا يخفى اذ بعد تسليم تصريحهم بهذا المعنى كان مرادهم بالوجود الوجود الخارجي لا المطلق وتصنيف ذلك البعض صح
الشيخ المحقق يجعل ان يكون الوجود الاعم ماخوذا في الاعم والاخص في الاخص فافهم **قوله** ثم لو سلم

لأن المراد اه ظاهر العبارة غير جيد اذ ليس منشعب المنع قوله فان قيل ويمكن ان يقال ايضا اه فيه ان المراد ان مفهوم الحقيقة
هو الشيء الموجود لا الموجود والوجود جزء هذا المفهوم والجزء متقدم على الكل فالاتصاف به متقدم ايضا
على الاتصاف به فيرد عليه ان هذا انما في الاجزاء المحمولة والتقدم في الاجزاء المحمولة غير معقول على ان ذلك البعض قبل صح
المحقق وعلى تقدير معقوليته بناء على ظ ما نقل عن الشيخ من ان الجواز ماخوذ امع ارضه هو الشيء الطبيعي الماخوذ
بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي لتقدم البسيط على المركب فليس بضروري وهو ظ فلا يصح
قوله بل هو ضروري الا ان لا يحمل على البديهي وفيه ايضا كلام ولو اريد ان مفهوم ما غير مفهوم الموجود وهو من
العوارض والاتصاف بالوجود متقدم على الاتصاف بساير العوارض فمع عدم انطباقه على ظاهر اللفظ
يرجع حقيقة الى ما ذكره بعد ذلك بقوله اقول وعلى هذا يمكن ان يقال اه كما لا يخفى قوله أي الجعل المتعلق
بنفس الشيء بناء على تحقق الجعل البسيط قوله بهذا انباء على ما اختاره هذا المحقق اه ما وجدنا في كلام هذا
المحقق الا انه ينكر تقدم فعلية الذات على الوجود وانما هو طريقة السيد المحقق قوله كصيرورة الشيء مثلا
انسانا او حيوانا اه فيه نظر لان النطفة بل الغذاء من النبات والحيوان لم يكن انسانا بل صار انسانا
فافهم قوله فصح انه صار واما فيه ما مر سابقا قال الحاكم ومن هذا يعلم تزييف ما قيل ان الوجه اه اي
ما ذكر من ان هذا النمط ليس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه مركب من المادة والصورة
وتعين الفصل بانه لم يكن مقصودا فيه غير شايع قوله بحسب زعم المص هذا القيد مما لا محصل له
وهو ظ وكانه اراد ان المص زعم انه تبرا منه ان المتكلمين يدعون انه عرض فاراد اثبات جوهريته
وهذا وان كان صحيحا لكن ليس مما يحتاج اليه مع انه يوهم ان ذلك التبري كان ليس في الواقع بل بحسب زعم
المص وليس كذلك فالاولى تركه ثم لا يخفى ان لهذا القول وجه تزييف آخر وهو ان على الحكيم ان يبين جوهرية
الجسم بناء على انه يبحث عن حقايق الاشياء ولا دخل في ذلك لان المتكلمين عرفوه بما تبرا منه انه عرض فاراد الشيخ
ان يبين جوهريته قوله وفيه ان هذا التوصيف قد ذكره الشيخ اه فيه ان توصيف الشيخ وغيره من الحكماء الجسم
بهذا الوجه على انه رسم له لا ينافي ان يتبرا من توصيف المتكلمين له بذلك ايضا انهم يزعمون انه عرض لانهم لا يقولون
بانه رسم له وح لا ريب في ذلك التبري وليس مراد القايل الا انه تبرا من توصيف المتكلمين انهم يزعمون
ان الجسم عرض فاراد الشيخ ان يثبت جوهريته وعلى هذا كون توصيف الحكماء اه غير مضر له لا دخل له
في المقام اصلا فتدبر قوله الظ ان اثبات اه لما كان ظ كلام الحاكم ابهاما من المبادي التصورية حيث فرغ
وجوبهما الا ان به يحقق ماهية الجسم الذي هو من قبيل التصورات اشار الى انه ليس كذلك بل هما من علم صح
قبيل

قبيل المبادي التصديقية وكان الحاكم اراد ان العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاكمل موقوف عليهما كما سيصرح به من بعد وح لا ايراد
مع ان كونهما من المبادي التصديقية ايضا على سبيل الحقيقة غير صحيح وكان المحشي ايضا بعيد عن الواقع لا الايراد فافهم
قال الشيخ سندرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات فيه ان مبادي المحسوسات هي الخمسة
التي ذكرها الحاكم ولا يبحث في الطبيعيات عنها اصلا لانهم الشيخ اورد المادة والصورة فقط وذلك ايضا باعتبار ما ذكره
الشيخ من انه اراد ان لا يحتاج الى الحوالة الى العلم الآخر فمن ثم يرد ذلك لا اورد المادة والصورة ايضا فكيف يكون التدريج
في تعليم الطبيعيات من مبادي المحسوسات الى المحسوسات وايضا الابتداء في التعليم بالطبيعيات لانها اقدم الاشياء
بالقياس الينا على ما ذكره الشيخ لا يناسب ان يبتدي بالبحث عن مباديها لانها ليست اقدم بالقياس الينا فافهم
قال الحاكم لا يبتني في صناعة البرهان من انه لا سبيل اه لا يخفى انهم ذكروا في موضعه ان ما يقال انه لا سبيل الى معرفة
كان صح الامور ذوات المبادي الا بعد الوقوف على مباديها مخصص بغير المحسوس بل بغير البديهي وح لا يلزم التدرج من
مبادي المحسوسات الى المحسوسات وايضا موضوع الطبيعي اذا كان هو الجسم وفرض ان العلم به لا يحصل الا بعد العلم
بمباديه فلا يلزم ايضا ان يبتدي اولا بالبحث عن مباديه لانه قد تقرر عندهم ان موضوع كل علم ان لم يكن بديهيا فلا يلزم
اثباته بالدليل ثم البحث عنه بل يجوز اخذه مسلما حتى يثبت في علم آخر وعلى هذا ايضا لا يلزم التدرج المذكور وهذا
كله مع ما علمت في الحاشية السابقة من انهم لم يتدرجوا كذلك وانه غير مناسب ايضا للمقام فتامل قوله ولا يكون الحمل
غير مفيد اذا اخذ القيد خارجا عنه فان قلت لم لم يذكره هذا المحذور في الشق الاول ايضا مع ان لزومه فيه اظهر
قلت لا يلزم هذا المحذور في الشق الاول لانه اذا كان الموضوع هو الجسم مع الحركة مثلا فاثبات الحركة وح يكون
للمجموع وح لا يكون الحمل غير مفيد اذ المجموع لا يجب بالبداهة ان يكون متحركا حتى يكون حمل الحركة عليه بديهيا غير مفيد
وهذا بخلاف ما اذا كان القيد خارجا كما لا يخفى لكن لا يخفى انه على هذا لا يمكن ان يكون العرض الذاتي المبحوث
وللتكلف صح عنه داخلا في الموضوع بهذا الوجه محذور دوجهه ظ فالصواب ان يبطل هذا الشق بان الحركة والسكون
لا يثبت في الطبيعي الا للجسم وحده لا للجسم مع الحركة والسكون لا يحمل كلام المحشي ايضا على هذا فان قلت
ما تقول فيما جعل قيد الموضوع في الطبيعي من استعداد الحركة والسكون وكذا في الطب من استعداد الصحة والمرض و
نحوهما فان فيه ايضا اشكالا حيث انه ظاهر ان المحمولات التي تثبت للجسم وليدن الانسان ليست تثبت
لهما ماخوذين مع الاستعداد المذكور ولو قلت ان القيد خارج والتقييد داخل ينقل الكلام اذ ليست المحمولات
ثابتة لهما ماخوذين مع القيد بالاستعداد ايضا قلت كان معنى ما يقولون ان القيد خارج والتقييد داخل ليس
ان التقييد يكون قيد الموضوع وجزءا منه حتى يلزم ما ذكرت بل معناه ان البحث في الطبيعي مثلا عن الجسم

المستعد للحركة والسكون في الطب عن البدن الانسان المستعد للصحة والمرض بعض من الاحوال التي يبحث عنها فيها من الاحوال التي يعرض للجسم والبدن من حيث هو مستعد لهما للامر بل الاحوال التي ليست كذلك وح لا اشكال فافهم قوله ويرد على الاول انا لا نم اه كان هذا بناء كلام المحاكم على ما فهم من ظاهر تيسير من ان العلم بوجود الشيء متقدم على العلم بثبوت الاحوال له بل على ان طلب ثبوت شيء للشيء يتوقف على العلم بوجوده وبهذا ما يقولون من ان الهلية البسيطة متقدمة على الهلية المركبة الظاهر ان هذه المقدمة ايضا معرض المنع والاولى التعرض صريحا لمنعها لا لمنع المقدمة التي ذكرها قوله وعند هذا ظهر ورود السؤال اه لا يخفى ان ما ظهر من كلامه تيسير الا ان العلم بثبوت الاحوال للشيء ليس موقوفا على العلم بثبوته اي اثبات الشيء للشيء ليس موقوفا على اثباته وكذا ثبوت الشيء للشيء ليس موقوفا على ثبوته وظاهر ان شيئا من المقدمتين لا يصلح ايرادا على الوجه الثاني اما الاولى فلانه لم يدع ان الاثبات موقوف على الاثبات بل ان الاثبات موقوف على الثبوت فلا ايراد مع ان كلامه ظاهر في ان ورود السؤال المقدمة الثانية واما الثانية فكذلك ايضا لانه لم يدع ان الثبوت موقوف على الثبوت بل ان الاثبات موقوف على الثبوت والجواب ان دعوى توقف الاثبات على الثبوت الظاهر انها مبنية على ان العلم تابع فكيف العلم بالثبوت اي الاثبات موقوفا على الثبوت في الواقع فان كان ثبوت الشيء للشيء في الواقع موقوفا على ثبوت ذلك الشيء كان الاثبات ايضا موقوفا عليه والا فلا اذ التوقف على ملزوم الشيء لا يستلزم التوقف على ذلك الشيء فظهر ان المقدمة الثانية يصلح للايراد على الوجه بما ذكر فظهر امكان منع كون هو منع تابعية العلم بنفي التوقف فتدبر قال المحاكم ولما علم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء فيه انه لو تم هذا لزم ان لا يمكن ان يشرع في علم مدون العلم بوجود موضوعه مع انهم صرحوا قاطبة بان العلم بوجود الموضوع لا يكون موقوفا عليه الشروع في العلم بل يكفي اخذه مسلما قال المحاكم فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه اه فيه نظر اذ ليس معنى كون ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة ان ثبوتهما في نفسها مسئلة لا يلزم توقف الشيء على نفسه وكيف يقول احد ذلك بل ليس معناه الا انه يثبت الثبوت للموضوع وح لا محذور اذ حاصل الدليل على هذا ان المسئلة اثبات الاعراض واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع فلو جعل الثبوت مسئلة في العلم فيثبت الثبوت للموضوع فيلزم تقدم الشيء على نفسه وفساده اظهر من ان يخفى ولو قيل ان المراد بثبوت الموضوع العلم بثبوته فح يرجع الى الدليل الاول ولا تفاوت بينهما بعد بسطه فافهم قوله وايضا لو كان اثبات الشيء اه فيه ان الظاهر كلام المحاكم ان طلب ثبوت الاحوال للشيء يتوقف على العلم بوجود الشيء وح يمكن ان يقال في جواب النقض انا لا نم ان الوجود يكون من مطلوب الثبوت

في علم من العلوم فلا نقض فان قلت قد يثبت الوجود لكثير من الاشياء وقد اشتهر بينهم ان مبادي جميع العلوم انما يثبت وجودها في علم ما بعد الطبيعة فكيف ذلك قلت ثبوت الوجود للاشياء والمبادي العلوم ليس بان يوضع تلك الامور ويحمل الوجود عليها بل بان يوضع مفهوم الموجود الذي هو موضوع علم ما بعد الطبيعة ويطلب له الوصف الذاتي الذي هو انقسامه الى تلك الامور ومنوعه اليها فبذلك يظهر وجودها بهذا والحق انه لا محذور في وضع الشيء وطلب حمل الوجود عليه وان المقدمة التي ادعاها المحاكم غير مسلمة على ما اشرنا اليه سابقا ايضا ثم لا يخفى ان الظاهر ان ما ذكره القوم من ان الموضوع واجزاءه لا بد ان يكون ثابتا في العلم الاخر ولا يمكن ان يستدل عليه في العلم الذي هو موضوعه انما هو بناء على الاصطلاح والاخذ بالاليق والاولى اذ لما جعلوا تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وجعلوا المطلوب في كل علم اثبات الاحوال الذاتية للموضوع وظن ان المتعارف والاولى ان يكون البحث عن الاحوال بعد تسليم وجوده وكونه مفروغا عنه كانه ليس من جملة احواله العارضة بل من ذاتياته ومقوماته فلذا حكموا بان البحث عن وجود الموضوع من قبيل الاستحسان لا مما تقتضيه الضرورة او البرهان وح لا حاجة الى تلك الوجوه التي ذكروها ونظير هذا الذي ذكرنا من وجه احوال الصناعات الاخر كالخياطة مثلا فان الخياط من حيث هو خياط لا شغل له بان الثوب كيف ينسج وعلى اي منوال من العدم الى الوجود يخرج وما صورته وهيولاه اي لحمته وسداه اهو من القطن والكتان او من الصوف وقز الديدان بل له ان يوخذه من حيث انه يصلح لان يجعل قباء ويتصرف فيه بعد ذلك كيف يشاء قوله ولا ينفعه ايضا اذ بعد التخصيص واخراج الوجود لا يثبت مدعاه وهو ظ قوله نعم لو قيل ما نحن فيه اه لا يخفى انه على هذا يمكن طي المسافة والاختصار في الدليل بان يقال بثبوت الوجود من المسائل الوهمية بناء على ما تقرر عندهم ان من المعقولات الثانية وما نحن فيه ليس كذلك فلا حاجة الى المفهومات الاخر وقد نقل عن المحشي حاشية بهذا المقام يتضمن ما ذكرنا قوله فتامل فيه قد نقل عنه حاشية ههنا بهذه العبارة وجه التامل انه على هذا يجوز ان يثبت الوجود الخارجي لموضوع علم في ذلك العلم لان ثبوت الوجود الخارجي له ليس من حيث انه موجود في الخارج بل من جهة انه موجود في الذهن لان الوجود الخارجي من المعقولات الثانية انتهى وفيه نظر لان العلم الذي يثبت لموضوعه الوجود الخارجي في ذلك العلم لا يخلو اما ان يكون موضوعه موضوعا له باعتبار وجوده الخارجي اي يثبت العوارض له في هذا العلم بحسب الوجود الخارجي او موضوعا له باعتبار وجوده الذهني اي يثبت العوارض له بحسب الوجود الذهني وعلى الاول لا يجوز ان يثبت له الوجود الخارجي في هذا العلم بناء على ما ذكر من انه تقرر عندهم ان الوجود من المعقولات الثانية ويكون ثبوتها في الذهن والمقصود ان محمولات هذا العلم لا بد ان يكون ثبوتها في الخارج وعلى الثاني

اثبات الوجود لمادته في هذا العلم لانبنائه على الاصل الذي قرر · ومن ان موضوع العلم لا يجوز اثبات وجوده من حيث انه موضوع
في هذا العلم اذ على هذا الاصل يلزم ان لا يجوز اثبات الوجود الذهني للموضوع المعروض في هذا العلم لا لاثبات الوجود الخارجي
له فلا ورود للايراد اصلا فافهم **قوله** اقول ما ذكره من السؤال اه يمكن ان يقال كلام السائل قريب من النقض الذي
ذكره المحشي سابقا باثبات الوجود للشيء بان يكون حاصل كلامه على الحاكم ان ما ذكرتم انه كذلك في غير الوجود لكن
ليس في الوجود كذلك اما بطريق المنع والسند لزوم الدور والتسلسل او بطريق النقض ومن هذا مع ما ذكره بل
يظهر بوجه ايراد عليه بان ما ذكره هو بعينه كلام هذا السائل قوله واما ما ذكره من الجواب اه بعد حمل السؤال على ما ذكرنا
يمكن حمل الجواب على الجواب الذي ذكرنا سابقا عن نقض المحشي وكونه مبنيا بكلام الحاكم على فرض كون الوجود من الاعراض
الذاتية لا ينافي جواب النقض بمنع كونه من الاعراض الذاتية بناء على الاشتراك وهو ظ وكذا اصلاحية ما ذكره
لكونه وجها على حدة لا يقدح في كونه جوابا عن النقض للدليل المذكور نعم لو حمل كلام السائل على المنع والسند
لكن ما ذكره منجها الا ان يكون · المطلوب ابطال السند او يقال ان السائل هو المجيب ظاهرا بهو
اوفق بقصده فلعل كان مراده النقض لا المنع فافهم **قوله** والا لم يجز ان يبحث جنباه الظ كما يستنبط من
الشيخ كلمات في البرهان ان لا محذور · في ان يبحث في العلم عن الاحوال المختصة بنوع من موضوع ذلك العلم
نعم بشرط ان لا يكون عروضها مشروطا بان يتخصص الموضوع بذلك التخصيص النوعي حتى يصير
مستعدا للعروض تلك الاحوال كالنطق فانه يختص بنوع الحيوان لكن لا يشترط عروضه بان يصير
الحيوان ذلك النوع بل عروضه سبب لتخصصه به على ان الذي يظهر من افاداتهم كان مطلق اشتراط
عروضها بالتخصص النوعي غير ضاير القادح الضاير اشتراط عروضها بالتخصص النوعي الذي يكون
ذلك النوع موضوعا لعلم آخر · عن العلم الذي موضوعه الجنس وكان الشيخ ان بعض انواع موضوع
علم مثلا اذا لم يكن له احوال كثيرة بحيث يصلح لان يجعل علما براسه لكثرتها فلا بد ان يذكر احواله في ذلك العلم
واما اذا كان لنوع موضوع احوال ومباحث كثيرة بحيث يصلح لان يجعل علما على حدة فيجعلونها علما منفردا
ولا يذكرون احوال ذلك النوع في طي احوال ذلك الموضوع وقد اشرنا الى ذلك بناء على الاصطلاح — لنا جميع صح
والتعارف لانه من الامور الواقعية العقلية فتدبر **قوله** لم يكن مفيد الشيء مراده انه لا يكون
الحمل مفيدا الا انه ظ الفساد اذ لم يثبت بعد والان يثبت بالدليل بل مراده على ما يفهم من كلام
الشيخ في البرهان ان تخصص المحمول لا بد ان لا يكون ناشيا من جهة الموضوع فانه لغو غير مفيد قوله
ولئن كان اه فيه ان الدليل المذكور مفيد التتمة فان قيل مراده بالممكنات جميعها ولا شك
ان الدليل المذكور بمجرده لا يفيد هذا المعنى بل انما يفيد ذلك المعنى بضم برهان قلت لا يلزم ان يوقف
الممكنات كذلك اذ لنا ان ناخذ سلسلة منها فان قلت هذا ايضا غير لازم من الدليل اذ يجوز ان يكون — في ما دون الراي صح

كل

كل ممكن مستندا الى واجب قلت ناخذ بعض الممكنات فان قلت على هذا لا يكون عرضا ذاتيا لاشتراكه اذ بعض
الممكنات ايضا مستند لبعض قلت ناخذ بعضا لا يكون فوقه ممكن لكن وقع الاشتراك [illegible] لكن يمكن ان
يقال مثل هذا التقييد ايضا لا يكون مفيدا كالتقييد الناشي من جهة فافهم **قوله** او الثاني فقط الظ — الموضوع صح
الاول وفي بعض النسخ العبارة السابقة هكذا في الوجود والتعقل معا ومع الثاني كالاول **قوله** والوجه
الذي ذكره مردود بان مباحث الهيولى اه الرد مردود لان امكان ارجاعها الى مباحث الجسم الطبيعي
بوجه بعيد لا يقدح في كونها من مباحث الالهي كيف واكثر مباحث كل علم يمكن ارجاعه بالوجوه البعيدة
الى مباحث علم آخر كما لا يخفى **قوله** ولا يخفى ان هذا الكلام من الشيخ اه لا يخفى على من تتبع كلام الشيخ انه صرح
بان موضوع علم ما بعد الطبيعة هو الموجود بما هو فيه واستدل عليه فكيف يصح منه مع ذلك حمله — المطلق صح
اياه على الغلط مراده من كون البحث عن الحركة والسكون مثلا من جهة معنى غير قائم الوجود بالمادة ان البحث
ليس عن الحركة والسكون واثبات العوارض لهما بل البحث في الحقيقة عن الموجود المطلق والقائمة
اليهما فيرجع البحث الى عما لا يفتقر الى المادة في الوجود والتعقل والى ما هو موضوع العلم حقيقة لا امر آخر — البحث صح
وكذا مراده بما نقل عنه في العلوم الرياضية انه قد يوضع فيها ما هو متجرد بالمادة كالجسم في الهيئة المجسمة مثلا لكن البحث
عنه في الحقيقة البحث باعتبار مقداره لا لجسميته مثلا ولئن كان يبحث في الهيئة عن الفلك الثامن مثلا لكن البحث
عنه في الحقيقة عن مقداره حتى لو كان بدله فلك آخر لكان البحث المذكور بحاله والمقدار غير متجرد بالمادة في التعقل
على ما هو شان ما يبحث عن اعراضه الذاتية في علم الرياضي فرجع كلام الشيخ ايضا الى رعاية حال الموضوع لا المحمول
فتدبر **قوله** والتوفيق بما ذكرنا ان المراد بالموضوع اه لا يخفى انه على هذا ينقطع الهرج اذ الظ ان حال المحمولات
التي في العلوم غير مضبوطة اذ كثيرا ما يبحث في الطبيعي مثلا عن احوال لا تفتقر الى المادة في الوجود والتعقل
وكذا في الرياضي فالظ اذن رعاية جانب الموضوع اذ لا يلزم منها فساد ولا هرج وكلام الشيخ الموهم لذلك قد
عرفت توجيهه فتثبت **قوله** واما ان من شانه ان يتوهم اه كان مراد التوهم الذي توجه المتكلمون في مادة
الجسم انه مركب من الاجزاء التي لا تتجزى لا مع ان من شانه ان يركب من الاجزاء المقدارية وهذا ولئن لم يكن من علم
الكلام لكن لا ضير فيه اذ يلزم ان يكون المحمول العدمي اما سلبا او عدم ملكة ثم لا يخفى انه يمكن ارجاع ذلك البحث
الى كل من ما بعد الطبيعة والطبيعي ولا حجر فيه اصلا لكن الاولى ارجاعه الى ما بعد الطبيعة قال الشيخ
في التعليقات الكلام في ان الجسم بل هو مؤلف من اجزاء لا تتجزى هو الكلام في نحو وجوده وكذا
الكلام في انه بل هو مؤلف من هيولى وصورة وليس يتعلق ذلك بالطبيعيات واما ما يتعلق

لان الوهم يحمل له الاجزاء
التي لا تتجزى لان ادلة
بطلان الجزء يبطل وجوده
في الوهم ايضا والاول
ايضا انسب لكونه
مما الملتفت اليه ويمكن
ان يجعل المحمول عدم
التركب من الاجزاء التي
لا تتجزى صح

ع

باحث الكلام فيما يستدل به على وجوده من جهة حركاته وعوارضه وافعاله والكلام في التناهي واللاتناهي من الوجه الاول
بل الى الكلام فيهما من الوجه الثاني لكنه لما تكلم فيهما ادرج الكلام في الاول في جملة الكلام في الثاني فاخذ فيه مقدمات
غير طبيعية انتهى وقد صرح ايضا في موضع آخر منها بمثل ما ذكر ولا شك ان ما ذكره اظهر واولى واسلم
من التكلفات التي ارتكبوا في جعل بحث الجزء والتناهي من الطبيعي وفي مدخلية المادة فيه كما ستطلع ثم
اعلم ان جعل بحث الجزء الذي لا يتجزى من علم ما بعد الطبيعة له وجهان احدهما ان يجعل البحث عن نحو وجوده
ولا ينظر فيه الى تركب الجسم منه فيرجع ارجاعه الى ذلك العلم بان يقال حاصل البحث عن ان الجزء الذي لا يتجزى
ليس بموجود لان الموجود المطلق غير منقسم الى الجزء الذي لا يتجزى ولا يتنوع به فيرجع البحث الى الوجود المطلق
الذي هو موضوع ما بعد الطبيعة وكان هذا البحث من ذلك العلم وثانيهما ان يجعل البحث عن تركب الجسم
منه ويرجع ارجاعه الى ذلك العلم بان يقال ان المسئلة ولئن كانت هي ان الجسم لا يتركب عن الجزء الذي لا يتجزى ر
لكن الجسم لا يؤخذ فيه من حيث الحركة والسكون والمسائل الطبيعية لا بد ان يكون الجسم مأخوذا فيها — انه متحرك ومتغير
كذلك وهذا هو الذي يفهم مما نقلنا عن التعليقات واما جعله من مباحث الطبيعي فارجاعه
الى البحث عن الجسم قد ذكرنا واما اخذ حيثية الحركة فيستنبح في كلام الحكيم والحاصل ان جعل هذه المسئلة
من كل من العلمين جائز ولكن كان جعلها من علم ما بعد الطبيعة اقل تكلفا وتخصيصها باحدهما ليس
بمستقيم فافهم **قوله** قال المحقق الشريف ان اراد بتجزية الاجزاء اه كان مراده ان قولك ان المسئلة
هي ان جزء الجسم متحيز وموضوعها اجزاء الجسم وهو جسم عند الحكماء فكان البحث عن الجسم ان اردت به ان جزء الجسم
منفصل عن الاجزاء الاخرى بالفعل حتى صارت المسئلة ان كل جزء من الجسم منفصل عن الجزء الآخر بالفعل فهذا
ليس عرضا ذاتيا للجزء لانه اعم منه لعروضه للاجسام المتفاصلة ايضا بعد كونها متصلة والتقييد بعدية
الانفصال كانه لاجل ان المتبادر من الانفصال التباين بعد الاتصال لا التباين مطلقا وان جعلت المحمول
عدم التجزية اي عدم الانفصال وكان المراد بالجزء الجزء قبل الانقسام موجودا بالقوة لم يثبت له اي بالفعل — انقسام الجسم فيرد عليه
وظهر منه ايضا انه لا يمكن جعل المحمول الانفصال بالقوة والموضوع الجزء قبل الانقسام لعدم وجوده — ان الجزء قبل صح
اي بالفعل لم يثبت له شيء ولئن كان جزؤه الانفصال وكانه لم يتعرض له لظهوره وايضا يرد على الوجوه
كلها ان شيئا منها لا يصلح لان يكون مقصودا في هذا المقام وهو ظ وكانه لم يذكره لظهوره ايضا ولو اردت
به ان الجسم متجزى اي قابل للانقسام فهذا ايضا ليس عرضا ذاتيا لعروضه لجميع الاجسام ولو لم — جزء صح
يكن جزء جسم آخر ولم يتعرض لحمل التجزي على الانقسام بالفعل لظهور فساده ايضا اذ ظ ان كل
جزء ليس

جزء ليس منفصلا بالفعل وجعل القضية جزئية لا يخفى ما فيه من الخلط في سياق كلامه كما لا يخفى على الناظر فيه ويمكن ان يحمل التجزي على المعنى الاول ويقال
ان المراد بالتجزي هو الانفصال بعد الاتصال الحقيقي اي الاتصال الذي لا ينفصل فيه في الواقع وح يندفع الايراد الذي اورده بعدم كونه عرضا
ذاتيا لعروضه للاجسام المتفاصلة بعد اتصالها لانها لم يكن لها الاتصال بالمعنى المذكور وهو ظ الا ان نقول ان الاجزاء ايضا لا يصدق عليها
انها منفصلة بعد ما كانت متصلة لان هذا يستلزم ان يكون الاجزاء قبل الانفصال متصفة بالاتصال ومحال انها قبل الانفصال
لم يكن موجودة بالفعل فلم يكن متصفة بالاتصال ويمكن ان يقال ح انا نحمل المسئلة ان جزء الجسم منفصل بعد ما لم يكن منفصلا في الواقع
والاجسام المتفاصلة بعد الانفصال ليست كذلك لانها كانت منفصلة في الواقع وان اتصلت بحسب الحس ولقائل ان يقول
ح ان الجسمين المنفصلين اللذين وجدا معا يصدق عليهما انهما منفصلان بعد ما لم يكونا منفصلين ويمكن ان يقال ان المراد بالانفصال
معنى لا يتحقق الا بعد اتصال ولم يكن الموصوف بالاتصال المنفصلين وهذا المعنى يختص بالجزء حال انقسام الكل وعلى هذا
يندفع ايضا الايراد الذي ذكره من انه لا يصلح لكونه مقصودا في هذا المقام اذ ح تصير المسئلة ان كل جزء جسم منفصل عن الجزء الآخر
بعد الاتصال ولا شك ان هذا المعنى انما يصح على تقدير عدم تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى اذ على تقدير تركبه منها لا يصح ذلك الحكم
لان كل جزء منه منفصل لا بعد الاتصال فيرجع المسئلة الى نفي الجزء وصار مقصودا في المقام لكن لا يخفى ان حمل المسئلة على هذا — اوليس بمنفصل على المعنى الذي ذكره آخرا صح صح
بعيد كل البعد وايضا ليس فيه رد على الشهرستاني بصحة هذا الحكم على مذهبه ايضا والاولى فيه تأمل ويرد ايضا على السيد
ان الجزء بحوالة المسئلة من موضوعها الافادة فيها اذ لا يتجاوز من العموم عن موضوع العلم وما نحن فيه كذلك على انه قد جوز التخصيص — نسخه صح
في المحمولات التي كانت اعم من موضوع العلم على ما مر فليتخصص هنا ايضا فافهم **قوله** اقول بناء كلامه على حمله اه على هذا يكون
حاصل كلامه انه ان اريد بالتجزية انفصال اجزاء الجسم بعضها عن بعض بالفعل فهي عارضة للاجسام التي انفصلت بعد كونها
متصلة واحدة اي لكل جسم كذلك في نفسه لا انها عارضة للجسم التي انفصلت عن جسم آخر بعد الاتصال مختصة بها فلا يكون
عرضا ذاتيا للجسم المطلق لكونه اخص منه ولا يمكن ايضا ان يجعل التجزية مع عمومها عرضا ذاتيا شاملا لجميع الاجسام لان
عدم التجزية على هذا يكون بمعنى عدم انفصال الاجزاء بعضها عن بعض مع ان من شانها ذلك في الاجزاء قبل الانفصال
موجودة بالقوة فلا يثبت لها ح فهذا المعنى ليس عارضا للاجسام الغير المنفصلة حتى يكون مع التجزية عارضا
لجميع الاجسام وان اريد بالتجزية امكان انفصال الاجزاء فهي عارضة لجميع الاجسام فلم يبق محل لعدم التجزية فكيف يجعل التجزية
مع عدمها من العوارض الذاتية للجسم ولا يخفى بعد حمل عبارته على هذا المعنى كل البعد مع انه يرد عليه وجوه من الايراد لا يخفى وجهها
فالاولى حملها على ما ذكرنا **قوله** وهو حمل على الاول قد عرفت ما فيه **قوله** ولهذا اجاب عنه بعض المحققين اه بعد حمل
كلامه على ما ذكرنا لا وجه لهذا الجواب اصلا كما لا يخفى **قوله** ما ذكره هذا المحقق لا يدفع اه لا يذهب عليك ان ما ذكره
المحقق في ذيل الزيادة التي توجد في بعض النسخ من قوله ونقول ح انقسام الاجزاء اه يندفع هذا الايراد ايضا فكانه وقع

الاول صح

النقل عنه اذ لم يكن الزيادة من زيادات الناظرين وفيه بعد **قوله** في بعض النسخ وهذا الذي ذكرناه اه لا يخفى فساد هذا

الكلام اذ على هذا التعبير يرتفع عن المسئلة الجسم ويكون البحث عنه وبكون النوبة وعدم التجزية من غير اوضحه فيرجع الى الوجه الذي ذكره

الحاكم وصار التعرض لكون الاجزاء اجساما طبيعية عند الحكماء لغوا محضا وهو ظاهر **قوله** وحمله على انه بيان اه قد

عرفت انه لا بد من هذا الحمل والحمل الذي اختاره فاسد **قوله** ثم اقول في جواب ايراده انا نختار اولا اه على ما حمل

كلامه عليه اندفاع هذا الجواب ظاهر **قوله** في تلك النسخة يندفع تحرير الكلام اه كان مراده ان ظاهر الكلام ان موضوع

المسئلة هو الجزء وفي نسخة تلك ... لكن المراد ان الجسم كل جزء من قابل للقسمة فيندفع وفيه ما فيه

من انه لم يكن البحث حقيقة عن الجسم ويرجع الى الوجه الاول ويكون المسئلة ان كل فاجزاؤه كذا لا ينفك ان يكون البحث

عن اجزاء الجسم وهو ظاهر **قوله** لا انها فاطمة الانفصال الواقع وانفكاك بعضها عن بعض قد عرفت انه يمكن ان يحمل هذا على

معنى يكون مقصودا في المقام ولئن كان لا ينفع السيد فافهم **قوله** في تلك النسخة واما ان اجزاؤه اما ينفك بعضها

عن بعض اه لا يخفى ان هذا المعنى ولئن كان بعيد الكنه ليس مما لا يمكن ان يتعلق به غرض بهذه المسئلة كيف وهذا يكون

تداعي المتكلمين لانهم يقولون ان كل جسم يكون اجزاؤه منفكا بعضها عن بعض فاذا قلنا ان كل جسم اما منفك او لا منفصل

فيكون ردا عليهم فيمكن ان يتعلق به غرض بهذه المسئلة نعم لا يظهر مناسبة على الشهرستاني وهو سهل كما اشرنا اليه سابقا

ايضا **قوله** في تلك النسخة ولو سلم فنقول الموصوف اه لا يخفى ان بعد تسليم ان الاجزاء لا وجود لها اصلا

او ان وجودها انما لا يكون في الاتصاف على الوجهين المحتملين في العبارة القول بان الموصوف حقيقة هو الجسم

والاجزاء لا اتصاف لها اصلا مكابرة صريحة ضرورة ان قولنا الجسم اجزاؤه لا تنقسم الى اجزاء متناهية

ان نقسم اليها متضمن لاتصاف الاجزاء بصفة كيف والاتصاف حقيقة بحال الموصوف في هذا

القول بان الموصوف للاجزاء واما الجسم فاتصافه اتصاف بحال متعلقه فافهم **قوله** وايضا التجزي

وعدمه اه لم يظهر وجه لهذا الكلام اصلا سواء كان بعد الزيادة التي في بعض النسخ او لا فتدبر **قوله** فانه

اشارة الى برهان تناهي الابعاد الظاهر ان يقال ان ما سيجيء اشارة الى ما سنذكر بعد اثبات تناهي الابعاد

ان التناهي والتشكل انما يعرض الجسم بسبب المادة واما برهان تناهي الابعاد فقط انه يحصل الجعل بحيث زايد

اشارة اليه كما لا يخفى **قوله** اقول فيه بحث اما اولا فلان آه بعد ما حصل ذلك البعض المحقق الدليل

دليلا على بعض ما ادعاه الحاكم لا على جميعه بناء على زعمه ان البعض الآخر قد سبق دليله فالايراد

عليه بعدم تمامية التوقيف لا توقيف له نعم الايراد الثاني وارد فافهم **قوله** قلنا الثابت بالبرهان الانتهاء

في الانقسام ومآله انه خبير بان ما ذكره في رد مذهب ديمقراطيس يستلزم اللاتناهي في الانقسام

فلما

وبعض النسخ ايضا صح

تناقضه صح

المناقضة صح

جسم صح

حقيقة بجسم صح

فكأنا ايضا ولو قيل ظاهر ان المراد هو من المسئلة في هذا المقام ان كل جسم يقبل الانقسام الى غير النهاية في مقام رد الجزء

الذي لا يتجزى ليس الا انه يقبل الانقسام المطلق اذ لا دخل في هذا المقام بما اورده في البرهان سوى ذلك ولئن كان

بعد ذلك لما ذكره في رد مذهب ذيمقراطيس يثبت انه يقبل جميع الانقسامات الى غير النهاية وكلامنا في هذه المسئلة

المرادة في مقامنا هذا قلنا هب ان المراد في هذا المقام هذا المعنى لكن الكلام في ان هذا المعنى يستلزم جواز القسمة

الفكية على ما يجيء بعد والقسمة الفكية عروضها باعتبار المادة في زعمهم فهذا كما حسن ان يقال ان للمادة مدخلا في عروض

القسمة الوهمية اذ مدخلية المادة في العوارض التي يبحث عنها في الطبيعي لا يلزم ان يكون ازيد من ذلك ومن يدعيه فعليه البيان

وعن ان التفحص والتفتيش عن حال العوارض يكذبه فافهم **قوله** ولما ثانيا فلان التناهي اه الظاهر في سياق الكلام ان السيد يعني

عدم الطبل وجه الحاكم الذي يشك فيه بالتناهي وانه مما يعرض الجسم بسبب المادة اورده هنا لكونه عنده نفسه لا اثبات

الطلب من جوهر التشكك بالتناهي بل يجري الانقسام وانه مما يتعلق المادة وظاهر كلام ذلك البعض المحقق انه

ايضا شك بالتناهي واثبت انه مما يعرض الجسم بواسطة المادة وقيل لا انها يكون كلاما هاهنا لا دليل ان يرد هذا

الايراد على الاعتراض السابق الذي ذكره السيد الشريف على الحاكم من ان اللاتناهي اذا حصل عدم ملكه لا يمكن عروضه

للجسم اذ الجسم ليس من شانه التناهي لا على هذا المقام كما لا يخفى **قوله** وهذا الامر الاعم يمكن عروضه للجسم اه قد عرفت

انه لا يمكن عروض اللاتناهي في القسمة بحسب العقل والوهم ايضا للجسم على ما قررته في رد مذهب ذيمقراطيس بان قلت

ما ذكرته في رد مذهب ذيمقراطيس لا يستلزم عدم انتهاء الفكية والوهمية بل غاية ما لزم منه ان ما يقبل القسمة الوهمية

يقبل القسمة الفكية ايضا بناء على ما ذكر وان القسمة الوهمية تحدث في المقسوم اثنينية تشهد بها طباع كل منهما

طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية الى آخر ما ذكره فلعله يقبل القسمة الى حد لا يمكن القسمة

الوهمية ايضا لكن يمكن القسمة الفرضية لما يلزم الجزء الذي لا يتجزى وهذا لا ينافي ما ذكره قلت اما اولا فانهم ذكروا

ان القسمة بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية لا الوهمية واما ثانيا فان البديهة حاكمة بانه اذا امكن القسمة

الفرضية التي هي بحسب فرض العقل كليا لا يمكن القسمة الوهمية ايضا بل ليس معنى القسمة الفرضية

عند التحقيق سوى الحكم الاجمالي من العقل بانه يمكن ان يتوهم في هذا الجزء شيئان اذ لو لم يمكن ذلك

التوهم ولم يكن فيه شيئان جزئيان في نفس الامر لكان حكم العقل بالقسمة كاذبا ضرورة نعم يمكن ان يعجز

بعض الاوهام عن ادراكه لصغره لا لانه ليس فيه شيئان جزئيان في نفس الامر كل ذلك يظهر بالتامل

الصادق واما ثالثا فلانه اذا كان كذلك لما كان ما ذكره في رد مذهب ذيمقراطيس نافعا لهم في اثبات

الهيولى اذ لعل تلك الاجزاء الصغار لا تقبل القسمة الوهمية ايضا فلا يمكن ان يقال انها

يثبت صح

وتقيع صح ل بالتناهي

مستلزمة للقسمة الانفكاكية وثبت به الهيولى وهو ظ فافهم قوله ولا شك ان الجسم يتصف بالتناهي في الانقسام العقلي
قد ظهر انه ليس كذلك قوله فلا يبعد ان المراد بسلب التناهي اه قد عرفت انه المراد ولكن ذلك البعض المحقق دفع ما اورده
السيد على الوجه الذي اورده من قبل نفسه لان ما ذكره المحقق انما هو بناء على قول الشيخ وقول الشيخ ليس حجة على السيد
ثم لو ثبت في الواقع ان القسمة الوهمية كافية في ثبوت المادة لكان ما فعله في دفع ايراده لكن اين ذلك فتدبر قوله
واما البحث الذي للشيخ اه لا يخفى انه لا ضرورة في جعل اللاتناهي عدم ملكة اصطلاحية بالنسبة الى التناهي بل المراد ان المحمول
الذي يثبت في هذه المسئلة لاتناهي القسمة المحمول في الجملة وهو في ضمن الرفع مع كونه من شان التناهي في الجملة وهو
في ضمن العقلية والوهمية ولا يلزم ان يكون اللاتناهي فيه عدم ملكة التناهي الذي فيه بل ولا عدما مطلقا
ايضا ثم لا يبعد ان يقال ظ ان مرادهم من المسئلة في هذا المقام ليس ان الجسم يقبل الانقسام الى غير النهاية
في ضاع ان في شانه انتهاء القسمة فعلا او وهما كيف وبرهانهم ايضا لا يفيد ذلك الا ان يقال ان انتهاء
في القسمة العقلية والوهمية ظاهر لا حاجة له الى برهان فاذا اقاموا البرهان على اللاتناهي في القسمة الفكية
فقد ثبت تمام المدعى بانضمام الضرورة الى البرهان هذا وانت بعد الاطلاع على ما ذكرنا عالم بحقيقة الحال ولا حاجة
الى تطويل المقال قوله وما نقله من انه اه كان مراد ذلك البعض المحقق ان عدم التناهي ههنا ايضا
مثل عدم الحركة الذي هو قيد موضوع الطبيعي اذ لا عدم الحركة ايضا بل من جهة استعداد عدم الحركة في الجملة
كما هو الظ فظهر ان قيد الموضوع عدم الحركة في الجملة هذا غاية توجيه كلامه وعلى هذا اندفع عنه هذا الايراد
كما لا يخفى قوله والتحقيق كما حققه الشيخ اه فيه انه يبحث في علم ما بعد الطبيعة مثلا من الالهي ويكون
من اجزائه مع ان موضوعه اعني الوجود المطلق لا يكون ذاتيا له على زعم الشيخ كيف وقد صرح في ذلك
البعض المحقق ونقل عن الشيخ ايضا ان موضوع المسئلة قد يكون نوعا لموضوع العلم وقد يكون
عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم ولا شك ان موضوع العلم ح لا يكون ذاتيا لذلك العرض الذاتي ويكون تخصيصه
بمتنوع والا لكان ذلك العرض الذاتي نوعا له فدخل في الشق الاول مع ان ذلك البحث يكون جزءا
من العلم والظ كما اشرنا اليه سابقا ان الخاص الذي يكون له احوال وصاحب كثرة اما مطلقا او متقيدا
بقيد بحيث يصلح لان يجعل علما براسه يفرد وينبه عن العام ويجعل من البحث عن احواله علما على حدة والذي
ليس كذلك يدرج فيه في العام سواء كان العام ذاتيا له او غير ذاتي وسواء كان تخصيصه بمتنوع او لا وقد
عرفت انه من الامور الاستحسانية لا العقلية فلا بعد في ان يجعلوا مناط الجزئية والفرعية ما ذكرنا كيف ولو
كان الامر كما حققه الشيخ لم يتخلف من مادة اصلا لكان مبناه ايضا على اصطلاح وتواضع واستحسان

ذلك صح

بالكلية صح

فاصدّابه صح

اذ ظاهر

اذ ظاهر ان هذا ايضا ليس امرا لازما عقليا اذ ليس يجب في العقل ان يجعل البحث عن نوع موضوع العلم المقيد بقيد من اجزاء
العلم وعن الخاص الذي لا يكون نوعا له او نوعا لكن مقيدا بقيد عرضي من فروعه وهو ظ واذا كان مبنى الامر بالاخرة على الاستحسان
فليتبين اولا على ما ذكرنا ليكون مطردا ولا يحتاج الى تجشم زائد فتدبر قوله قلت لو نظر في علم الطب اه الفرق بين
البحث عن الحيوان والنبات والانسان المذكور في الطبيعي وبين البحث عن الانسان الذي في الطب بان التقسيم
من هناك البحث عن الحال المشترك وههنا ليس كذلك لا يخلو من سماجة والاولى ما ذكرنا قوله ولكن كان المراد الاحتياج
الى المادة اه فان قيل لا اختصاص لهذه المقدمة بهذا الشق بل يلزم على الشق الاول ايضا لان الالهية باحثة
عن احوال البسائط العلوية والسفلية ولا شك ان تعقلها محتاج الى تعقل موادها المخصوصة فلم خصها
بهذا الشق قيل كانه مبني على ان الالهية وان كانت باحثة عن الاجرام الفلكية والعنصرية لكن خصوصية الجرم ليست
منظورة هناك فيها اذا كانت الهيولى احسام اخر كان البحث بحاله لكن الجوهرية المطلقة ماخوذة فيها وح لا يرد هذا
الفساد على الشق الاول كما لا يخفى قوله ولكن بما ذكرنا ولئن خرج اه لا يخفى انه بما ذكره لا يخرج تلك المسائل من
الالهية عن الطبيعي بمقتضى التقسيم المذكور بل يبحث عن الاشياء التي تفتقر في الخارج والذهن الى المادة بل يلزم
بقرينة المقام وكونهم بصدد ضبط الاقسام ان يكون كل ما يبحث عن الاشياء المذكورة من الطبيعي والمسائل
المذكورة باحثة عن تلك الاشياء فيكون من الطبيعي وجعلهم موضوع الطبيعي الجسم الطبيعي لا ينافي انه
يستلزم تحقيقا لكون سفسطة امر على علمهم ولا تستلزم خروج تلك المسائل عنه وهو ظ قوله او يقال
اه قد عرفت ما فيه قوله ويمكن اختيار ان المراد المادة المخصوصة لا يخفى ما فيه من التكلف كيف وهم
قد جعلوا موضوع الطبيعي امرا واحدا هو الجسم الطبيعي المطلق لا الاجسام الطبيعية فلا بد ان يقع البحث عنه فيه
ولا شك انه لا يحتاج الى مادة مخصوصة قوله ولعل الوجه في ذلك اه كان المراد ان الطبيعي يبحث عن كروية
هذا الجسم المحسوس والالهية يبحث عن كروية هذا المقدار المحسوس او الصورة الجسمية المحسوسة والاول
يحتاج في الذهن والخارج الى المادة بخلاف الباقيين فافهم قوله فلا تغتر بما يمنع عن القبول ان الثاني
هذا ليس بجيد لان منصبه الاستناد لا دفع المنع فليحمل على الاصطلاح فافهم قال الحاكم فالتعريف
بالتمام مستدرك يمكن ان يقال التعريف للاشارة الى الابعاد المعهودة اي الابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم
على ما هو المعهود بينهم في هذا المقام ويقترن الشارح لها بقوله اعني الطول والعرض والعمق اشارة الى ما ذكرنا
فافهم قال الحاكم ولئن استعملها في مواضع عديدة الا انكره يمكن ان يكون الواو للوصل وان للشرط فيكون
تجد متعديا الى مفعولين ما بينهما قوله منكره ويمكن ان لا يكون للوصل ويكون ان زائدة وكلمة تجد متعديا

فليتبين

لا يتقول واحد بهذه اللفظة فيكون المعنى ولهذا الابري هذه اللفظة في كتاب الشفاء وما استعملها من امتنع على قيد الآلة
منكره قوله ان حالة الابعاد الفرضية بالذات لعل وجهه بالذات من لفظ اللام وهو كما ترى وانت خبير بان عقود
القابل لا يتوقف على اخذ قيد بالذات بل يكفي ان يقال الصفة بالتركيب حالة الابعاد الفرضية اذ بهذا يتم الدخل
ولا دخل فيه لاخذ قيد بالذات فان قلت لم لم يوجد ذلك القيد لم يبق فرق بين الطبيعي والتعليمي قلت
ليس كذلك بل الفرق بينهما واضح لان الطبيعي عرف بانه جوهر له الابعاد الفرضية والتعليمي بانه كم متصل له الابعاد
الفرضية فما الحاجة في الفرق الى اخذ قيد بالذات فان قلت ما معنى قولهم ان فرض الابعاد في التعليمي بالذات وفي الطبيعي
بالعرض مع ان التعليمي نفس الامتداد فكيف يمكن ان يعرض له امتداد بالذات قلت كان معناه انه يمكن ان يفرض
الابعاد اولا في التعليمي على انها اجزاؤه لا انها قائمة به وحاصلة فيه وبتوسطه يعرض للطبيعي على انها قائمة به وحاصلة   له لاعلى صح
فيه فتدبر قوله كما هو المتبادر من الاطلاق لان اراد ان الوضعية متبادر من الاطلاق فهو كما ترى ولئن اراد
ان بالذات متبادر من الاطلاق فلا يناسبه قوله لا سيما في مقابلة قوله اه اذ هذه المقابلة لا مدخل لها في
الذاتية وهو ظاهر قوله واجاب بان المراد بالامتداد في المتفرع عليه اه فيه ان الممتد هو الصورة الجسمية   لحجل صح
الا ان يعني بالجسم التعليمي ممتدا قوله او يقال المراد ان له كل واحد من الامتدادات الثلثة لا يخفى ان هذا
لا يتمشى في مادة الاعراض لانه كان باعتبار ان ما سبق هو ان الجسم التعليمي نفس الامتداد فكيف يتفرع عليه
ان له الامتداد وبهذا لا يندفع بان المراد ان له كل واحد من الامتدادات لان نفس الامتداد لا يجوز ان
يكون له الامتداد بل الامتداد للممتد والاولى ان يستفسر ويقال ان الايراد ان كان باعتبار ان الامتداد
لا يكون ذا الامتداد فنقول المراد ان حالة الامتداد بمعنى ان الامتداد جزء له لا انه عارض له وان كان
باعتبار انه نفس الامتدادات الثلثة فكيف يكون ذا الامتدادات الثلثة فيجاب بان المراد ان له كل واحد
منها قوله ثم اقول لو كان الجسم التعليمي هو امتداد واحدا اه هذا يتجه على كل من الاجوبة المذكورة كما لا يخفى
قوله اقول لو حمل كلام صاحب المحاكمات اه الظاهر ليس ما ذكره من الظهور برتبة لا يذهب اليه وهم
اصلا كيف وهم قد تعرضوا لاثبات الفرق بين الجسم الطبيعي والتعليمي بان الاول باق لا يزول بتبدل
الاشكال بخلاف الثاني قال الامام في هذا المقام بعد ما حقق ان للجسم معنيين واعلم ان الجسم بالمعنى
الاول مما لا نزاع فيه واما بالمعنى الثاني فنازع في كونه مغايرا للجسم بالمعنى الاول لان القطعة من الشمع اذا
شكلناها بالاشكال المختلفة فان جسمية تلك الشمعة باقية بعينها مع ان المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها
والباقي غير الزائل فاذن الجسمية مغايرة للمقدار وهذا الفرق انما يتجه بعد ثبوت ان الجسم
بالمعنى

بالمعنى الاول غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى لانه على تقدير ان يكون الا كذلك كان توارد المقادير عليه عبارة عن انتقال بعض تلك
الاجزاء من سمت الى سمت آخر فاما اذا لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء بل كان متصلا واحدا فاذا جعلناه مثلا كرة كان
ثخنه اعظم مما اذا جعلناه صفحة وذلك الثخن قد بطل عند ما جعلناه صفحة فوجب ان يكون ذلك الثخن الذي زال مغايرا
للجسمية الباقية انتهى وسيجئ من الشارح ايضا هذا الاستدلال ويشير اليه المحشي ايضا ولا شك انه على هذا
لا تغاير ان يتوهم ان الجسم الطبيعي هو الابعاد فتدبر ثم لا يخفى ان ما نقلنا من الامام من قوله وهذا الفرق انما يتجه بعد
ثبوت اه منظور فيه اذ ظاهر انه على ثبوت الاجزاء ايضا يكون ثمة امتداد زائل في صورة تبدل الاشكال
ثم يكون ثمة زوال الامتداد وانتقال الاجزاء الا انه لا يكون الا انتقال الاجزاء فقط وهو ظاهر وسيجئ
ما يؤيد هذا ثم قد يوجد في بعض نسخ الحاشية في هذا المقام زيادة لا يرجع الى طائل كما يظهر عند التأمل فتأمل
قوله لانه يمكن ان يكون ... الحاشية فيه ما لا يخفى فتدبر قال الحاكم ثم ان الذي يمكن ان يفرض فيه
الابعاد الثلثة اعم اه قد عرفت ان فرض الابعاد الثلثة في الجسم التعليمي معناه ان تلك الابعاد له بعنوان الجزئية
وفي الجسم الطبيعي انها له بعنوان الحلول والقيام فلا اشتراك بينهما فيه بحسب المعنى بل الاشتراك بحسب اللفظ
فقط فلا اشكال على تقدير كونه فصلا للجسم فافهم قوله قد عرفت ان المراد بقابل الابعاد اه ما عرف
فيما سبق الا ان الشارح قد يعبر تارة عن فصل الجسم بقابل الابعاد وتارة بما له الجسم التعليمي وهذا ادل على ان
الفصل شيء آخر يعبر عنه تارة بهذا وتارة بذاك وهذا لا يدل على ان المراد بقابل الابعاد هو ما له الجسم التعليمي
وهو ظاهر وانكار ان قابل الابعاد الذي ذكر في تعريف الجسم ليس بمعنى ما له الجسم التعليمي مكابرة ولا شك ايضا
ان المعنى الذي يراد به في تعريف الجسم حاصل في الجسم التعليمي بلا بداهة من الشك بما ذكرنا ان المحصول بهذا المعنى
لكل منهما بوجه فتأمل قال الحاكم واي دور يلزم من علم يزعم اه فيه انه على تقدير كون قابلية الابعاد فصلا لا يلزم ان
يكون تحصل حقيقة الجسم المحقق الوجود بحسب ابعاد موهومة بل انما يلزم ان يكون تحصلها بحسب قابلية تلك
الابعاد والقابلية ثابتة بحسب الوضع حتى يلزم الاستبعاد الذي ذكره فافهم قوله وقد فرض ان الفصل
هو القابلية لا يخفى ما فيه اذ المفروض ان القابلية فصل للجسم لا لجميع الاشياء فيجوز ان يكون محل القابلية الذي
هو فصل الجسم امرا بسيطا او مركبا من جنس وفصل غير القابلية وهو ظاهر ويمكن ان يقال ان ذلك الامر
حرره   الذي هو محل القابلية المفروض فلا بد ان يحمل الكلام على الجوهر واما جوهر وعلى التقديرين اما جسماني
او غير جسماني فان كان جسمانيا متصلا بالقابلية ويلزم المحذور المذكور وان كان غير جسماني فيكون عرضه
الذي هو مقوم للجسم في حيز القسمة ولو بالوضع ويلزم من تجزئه بالوضع تجزى محله ايضا بالوضع فيلزم ان يكون

الموجود متحيزاً مع وفيه انه يجوز ان يكون محلا جوهرا جسمانيا غير جسم بل جزء جسم كالهيولى او الصورة ونحن لا نلزم ان يكون محلا
بالقابلية اذ المفروض ان يحصل الجسم بالقابلية لاجزاؤه ايضا فافهم قوله لكن الظ انه على سبيل التعاقب انما قال الظ
مع علمه ان الظ ان يقول ظ لان الاستعدادات متعاقبة قطعا لانه يجوز ان يكون الاستعدادات المتعاقبة حالة في محال متعددة
باقية معا بعد زوال الاستعدادات فافهم قوله لكن تسلسل في الاجزاء التحليلية ينتهي بحسب الاعتبار لا يخفى
ان كون هذا التسلسل في الاجزاء التحليلية تاما لم يظهر له وجه حاصل الدليل اذ ان القابلية على تقدير كونها فصلا
للجسم لا بد ان يكون موجودة اذ المعدوم لا يكون مفصلا للموجود ولا يمكن ان يكون جوهرا بل عرضا والعرض لا بد له من محل
وقابلية لذلك المحل له بناء على ان القابلية من الامكان وظ انه لا فرق بين قابلة وقابلية فعلى تقدير وجود بعضها يكون
الكل موجودا وايضا قد تقرر ان من شان الوجود العيني لا يمكن الاتصاف به على سبيل الاتصاف بوجوده العيني
الا لوجوده العيني فيكون تلك القابلية موجودة وتكون عرضا ايضا ولا بد لها من محل وقابلية وهكذا وعلى هذا
لا يكون التسلسل في الاجزاء التحليلية الا ان يقال لعل العرض الذي يكون مفصلا لا نم انه يلزم ان يكون موجودا
ممتازا في الخارج عن محله وكذا عن قابلية محله وهكذا بل لو سلم امتيازه في الخارج عن محله ايضا لكفى ان يقال العلة
لا يكون ممتازا عن قابلية محل له وهكذا او نقول يجوز ان يكون جميع تلك القابليات الغير المتناهية اجزاء الجسم
موجودة بوجود واحد هو وجود الجسم على ما هو شان الاجزاء التحليلية مع الكل وان كان محل تلك
القابليات موجودا في غير الجسم ممتازا عنه هذا ولا يخفى ان القابلية ان كانت عرضا وجزءا محمولا
للجسم يلزم قيام الجسم ايضا بمحل ذلك العرض وكون الجوهر موجودا في الموضوع وكل ذلك في ضمن قول الشارح وايضا
يلزم ان يكون الجسم متقوما بالعرض فافهم قوله اقول لا يخفى على من له ادنى تامل ان الوجوه الثلثة اه جريان الوجه
الاول والاخير في جميع الاجناس ظ واما الثاني فكانه على ان يقال اذا قلنا الانسان مثلا انه حيوان فهناك
امور ثلثة الحيوان والحركة اي المعنى المصدري وكون ماهية علة لها والماهية التي عرفت بما هي العلة والاول
ليس جنسا لان المصدر امر نسبي والذي يثبت للشيء بالنسبة ليس جنسا له لكن الدليل فليتامل فيه قال
الحاكم ومنها ان الماهية التي يقال عليها الجوهر اه لا يخفى بعد التامل ان حاصل هذا الوجه والوجه الاول متحد
فلا ينبغي جعله وجها على حدة فتامل قوله لانهما متباينان للجسم فكيف يكونان فصلا لا يخفى انه اشتهر بينهم
ان الفصل ماخوذ من الصورة وكون الصورة غير محمولة على النوع لا ينافي كون الفصل محمولا عليه لان
الصورة هي الماخوذة بشرط لا والفصل هو الصورة الماخوذة لا بشرط فلذا لا يحمل تلك ويحمل هذا
وعلى هذا الظهر ما في كلام من ان المبدا ليس هو الصورة فالاولى ان لا ينفي ذلك ويقول بان المراد

ل
المتقومين

لزمهم

ولا يلزم مخالفة المشهور صح

بالمبدا

[illegible]

قوله ولا يذهب عليك انه جعل الجسم المفرد اه لا يخفى ان النظام قال بان كل جسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل وح لا يخلو اما ان يلزم ان كل عدة توجد من اجزاء الجسم فيها اجزاء غير متناهية متداخلة او لا يلزم ذلك فان لزمه فيكون كل عدة من اجزاء الجسم اذا كانت غير متداخلة وكان لها الامتدادات الثلثة جسما مفردا عنده وكان التقسيم مستقيما من دون لزوم خلل اصلا وان لم يلزمه فيح يكون الجسم المفرد عنده جميع الاجزاء وكان صحة التقسيم ايضا باقية بحالها غاية الامر انه يلزم النقض عليه بان عدة متناهية من اجزاء الجسم يكون لها الامتدادات الثلثة يصدق عليه حد الجسم ولا يكون مركبة من اجزاء غير متناهية على ما يشتهي وذلك لا يوجب خللا في هذا التقسيم وبيان المذاهب والاحتمالات من وجه كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما اورده بعض المحققين ايضا على قول الشارح فلانه اما ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل بقوله فيه بحث اذ على تقدير كون جميع الانقسامات الممكنة حاصلا بالفعل لا يكون الجسم مفردا ضرورة ان نصف الجسم مثلا على هذا التقدير جسم ايضا وكذا سائر اجزائه الممتدة فيكون مركبا من الاجسام على تقدير لاتناهي الاجزاء كما هو مذهب النظام لا يتحقق جسم مفرد اصلا وعلى تقدير تناهيها يتحقق جسم لا يكون فيه من الاجزاء ما ينقسم الى جسمين كالمؤلف من جزئين او ثلثة على مذهب الاشعري والمؤلف من ثلثة او اربعة او ثمنية عند من اعتبر في الجسم الابعاد الثلثة مطلقا والمؤلف من ستة الى ثمنية عشر عند من يعتبر تقاطع الابعاد على زوايا قائمة هذا اذا اعتبر في الجسم المفرد ان لا يكون مركبا من اجسام غير متشاركة في الاجزاء ولو اعتبر الاعم لم يتحقق الجسم المفرد الا ما تركب من اقل الاجزاء التي يتألف منها الجسم والقول بان اجزاء الجسم المذكورة على تقدير كون جميع الانقسامات الممكنة بالفعل ليست اجساما مكابرة صريحة فتأمل انتهى ووجه الدفع ظاهر اما على مذهب النظام فبما عرفت انه ايضا شامل لجسم مفرد ايا ما كان وتصحيح التقسيم في على مذهبه واما على مذهب المتكلمين فلانهم ايضا لا يخلو اما ان يقولوا بان كل عدة من اجزاء الجسم لها الامتدادات الثلثة جسم فالجسم المفرد عندهم اقل المراتب وتصحيح التقسيم واما ان لا يقولوا بذلك بل يقولون ان الجسم الممتاز المحسوس جسم مفرد وليس اجزاؤه باجسام فح ايضا يصح التقسيم غاية الامر انه يلزم عليهم نقض كما يلزم على النظام على ما ذكرنا وان حصل ان معناه والفرق

المنقولين

لزمه

ولا يلزم مخالفة المشهود صح

بالمبدء وهو القدرة اذ على هذا ايضا هو مقصوده لا يخفى قوله اما الاول فلما ذكر ان ما هو جزء حقيقة للتعريف اه فيه ان التزام بان ما ذكر في التعريف ليس جزء او مراد الامام ايضا ليس بان تقدم ذلك وكون ذلك الغير بعد عنه بما ذكر فضلا لا يقدح في مقصد الامام وهو قد هذا هو الذي ذكره الحاكم بقوله هذا اعتراف بان القابل للابعاد ليس بفصل وهو المطلوب ولا ادري كيف بعد ما قال الحاكم هذا القول كيف يخفى مجال هذا الدفع للمخرج مع انه سيقدح في القرينة الحاشية بانه اذا ابهم العارض مقام الفصل لا يكون الموصوف حدا حقيقيا فافهم قوله ويمكن ان يقال المراد بالجسم المفرد اه مراده بما هو مفرد عند الحكيم ما يكون مفردا عند جميعهم ظاهره ان البسائط سيما الافلاك مفردة عند الحكيم فينتقض فيها حصر الاحتمالات في الاربعة لورود مذهب ديمقراطيس احتمالا خامسا لان ديمقراطيس منهم لا يعتقد بمفردة فتدبر قوله وكون الاتصال بالذات من خواص الكم اه ظاهره ان وجود الخط الجوهري بدون تركبه من الجواهر الفردة يستلزم لكون الجوهر متصلا بذاته ولهذا تعرض لبيان كونه محتملا بادي الرأي وانت خبير بان هذا الاستلزام مما لا وجه له اصلا اذ لا امتناع في ان يكون الخط الجوهري متصلا بسبب مقداره الذي هو خط عرضي وليت شعري ما الفرق بينه وبين الجسم الطبيعي اذ كما يقولون انه متصل بسبب مقداره الذي هو الجسم التعليمي كذا يجوز ان يقال في السطح والخط الجوهري ايضا وهو ظ وقد يتكلف في توجيه كلام الحاكم بان مراده من قوله وهي مقادير والاعراض مقادير متصلة جوهرية اذ على على ان يكون الواو بمعنى او فحاصل كلامه انه لا يقول احد بان الجسم مؤلف من السطوح والخطوط سواء قيل انهما جوهريان او عرضيان فافهم قوله واما الثاني فلظهور الحس ان حكم الثاني ايضا في هذا المعنى حكم الماء والهواء فافراد ما عنهما تعسف وكانه بناء على ما يستبعدها قوله فيمكن المنع في مقام دفع النقض لا يخفى ان هذا المنع في الارض مكابرة مصادمة للحس قوله ولعل الباعث على هذا التفسير اه الظاهر ان الباعث على هذا التفسير دفع توهم لزوم الجزء الذي لا يتجزى لانه اذا فرض خروج جميع التقسيمات الممكنة الى الفعل يلزم الجزء لانقطاع التقسيم لكان الانقسامات الغير المتناهية بان معناه انه يمكن ان يخرج الى غير النهاية ولا يقف عند حد لا انه يمكن ان يخرج جميعها الى الفعل حتى يلزم الجزء فافهم قوله اقول فيه نظر لان القسمة العقلية اه فيه نظر اذ لا يخفى انه لا فرق في التقسيم بين ان يتصور كل واحد من الاقسام بصورة كلية متصلة ممتازة او يتصور الجميع بصورة كلية كما يحكم به الوجدان والتوقف تعسف قوله وكيف يتصور التقسيم من العقل الى قسمين مثلا اه هذا ممنوع بل خلاف ما يحكم به الوجدان اذ نجد من انفسنا انا نحكم بان كل جزء من الجسم يوجد فيه شيئان من غير ان يتصور كل واحد منهما بصورة كلية متصلة ممتازة عن صورة الاخر وهو ظ قوله بل معناه انه يكفي فيها للعقل اه قد عرفت ان الوجدان شاهد بان معناه ليس كذلك قوله ويؤيد ما قلنا ما قالوا اه الظ

كما صح

بينه صح

اذ لا ابعد فيه لما قال اذ ليس معنى ما قالوا ان القسمة الوهمية فرض شيء دون شيء سوى ان العقل يحكم بان فيه شيئين لا انه
متصور شيئين متمايزين كل منهما عن الآخر بوجه كما وكيف يجوز ان يقول احد بان في القسمة الوهمية يتميز كل من
القسمين عن الآخر بوجه كما وهل هذا الا مكابرة بل غاية ما فيها ان يتصور العقل شيء وشيء اي مفهوم الشيئين
وظ ان هذا لا يستلزم ان يتميز كل من القسمين عن الآخر بوجه كما كيف ونسبة مفهوم كل من الشيئين المتصورين
للعقل الى كل من القسمين الحاصلين في الجسم متساوية لا امتياز فيها اصلا عند ذلك كيف يمكن ان يقال
كل من القسمين متصور بوجه ممتاز عن الآخر فتدبر قوله وفي كلام الشيخ والمعلم ان القسمة بانواعها اه قد عرفت
مما قررنا سابقا ان القسمة العقلية يستلزم ان يصح توهم جزئين متمايزين في الجسم وان كان حكم العقل اخيرا
كاذبا غاية الامر ان يكون بعض الاوهام عاجزا عن استحضارها للصغر جدا واما ما لا يتطرق اليه الوهم فلابد ان يدركها
كلها جزئيا وان كان حكما كاذبا وعلى هذا لا اشكال فيما ذكره الشيخ والشارح اذ ظاهر ان القسمة بانواعها
يحدث اثنينية في المقسوم ولا حاجة الى ان يكون الامر كما ذكره المحشي من ان في القسمة العقلية لا بد من تصور القسمين
ممتاز كل منهما عن الآخر بوجه كما ليتفصل حتى يقع حدوث الاثنينية بل لو لم يبن الامر على ما قررنا ايضا
لامكن ان يقال ان احداث الاثنينية لا يتوقف على ما ذكره المحشي اذ كما ان التقسيم بوجه اجمالي كاف كذلك الاثنينية
ايضا وظ ان احداث مثل هذه الاثنينية كاف في اثبات مرادهم من لزوم جواز القسمة الانفكاكية كما لا يخفى
عند التدبر فتدبر قوله اذا تمهد هذا فنقول التقسيمات الغير المتناهية اه اذا عرفت حال ما تمهد
نقص حال ما بني عليه قوله اقول لو فرض تحقق جميع اه فيه انا لا نم انه ح يحصل اقسام متساوية
قوله فبازاء كل قسم فرض اه قلنا كل قسم يفرض فهو منقسم بالفعل وهكذا او لا يلزم انتهاؤه الى الواحد
نعم لو لزم انتهاؤه الى الواحد لكان كما ذكره فان قلت على هذا لا يلزم على النظام ايضا الانتهاء الى الجزء
الذي لا يتجزى والاقدار المتساوية قلت كان المحقق يزعم انه على تقدير وجود الاجزاء بالفعل في الخارج
لا بد من الانتهاء الى البسيط كما ادعوا بداهته ثم يلزم الجزء والاقدار المتساوية واما على تقدير وجودها
بالقوة فلا وهذا الحكم بعدم الفرق بين الاجزاء الكائنة بالفعل والكائنة بالقوة في حكم اصلا بل في ذلك
الحكم المذكور وهو لا يستلزم عدم الفرق ههنا ايضا فتامل جدا قوله ثم في جميع تلك المراتب كانت
الاجزاء المتقضين بعضها الى بعض متساوية كان مراده انه في كل مرتبة من تلك المراتب الاجزاء المتقضية
بعضها الى بعض متساوية فاذا ذهبت القسمة الى غير النهاية وحصل جميع تلك الانقسامات بالفعل
ففي المرتبة التي صارت الاقسام غير متناهية كانت الاجزاء في هذه المرتبة ايضا متساوية

المدرك الذي

العقل مع

ضرورة

ضرورة فتتم المقدمات حينئذ بان ما ذكره ذلك البعض المحقق من ان القسمة العقلية حصل جميع الانقسامات
الغير المتناهية بالفعل ليس الا انه قسم العقل اجمالا جميع التقسيمات الغير المتناهية وهذا لا يستلزم ان يوجد فيه رتبة
هي انتهاء التقسيم حتى يقال ان في هذه المرتبة الاخيرة ما يكون من الاقسام غير متناهية ويكون متساوية ايضا بالضرورة
بل ولو سلمنا ان حصول جميع الانقسامات في القسمة العقلية ليس معناه مجرد القسمة الاجمالية التي ذكرنا اي مجرد حكم
العقل بالقضية الكلية القائلة بان الجسم وكل جزء من اجزائه فيه شيئان بل انه يوجد فيها التقسيمات الغير المتناهية
فلا نم ايضا انه يوجد فيه رتبة يتحقق فيها جميع الاقسام الغير المتناهية بل كل مرتبة توجد يكون بعدها رتبة
يكون اقسامها ازيد من اقسامها وهكذا ولا ينتهي الى مرتبة هي آخر المراتب وكون وجود الاقسام والانقسامات
بالفعل في الخارج مستلزما للانتهاء الى الواحد قد عرفت انه يجوز ان يكون من لوازم وجود التقسيمات والاقسام
بالفعل لا بالقوة وظ انه اذا قيل بان التقسيمات الغير المتناهية في العقل فلا يراد به انها في العقل بالفعل
وكيف يقول به عاقل بل لو قيل فانما يقال به بالقوة وقد ذكرنا ان حكم ذلك البعض المحقق بعدم الفرق
بين الفعل والقوة في حكم ما لا يستلزم عدم فرق بينهما في جميع الاحكام فتامل قوله في الحاشية نعم لو فرق
بين كون تلك الاجزاء اه هذا الفرق جيد جدا ولا اشكال فيه وقول المحشي لكن الحاشية ومع ذلك
فالفرق مشكل جدا ليس بذاك فتامل قوله لكن الانقسام اه الظ ان دعوى الانقسام وظهور
فساد ما ذكر كانها خارجة عن الانقسام قوله اقول هذا غير متوجه عليه لان الاعتبار اه يمكن ان
يقال لعل بناء كلام هذا القائل على انه اذا حصل جميع الانقسامات فلا بد ان ينتهي الى الواحد وح وجه
ما ذكره ظ ولا يرد عليه ما اورده المحشي والانتهاء المذكور وقد عرفت ان ذلك البعض المحقق قائل به
في الحصول في الخارج بالفعل حيث الزم على النظام تركب الجسم من المقادير المتساوية وقد اعترف
المحشي بان جميع التقسيمات اذا كان حاصلا في القسمة العقلية يلزم ح الانتهاء ايضا ولم يبق
صورة اخرى يحكم فيها بعدم الانتهاء فصح قول ذلك القائل ان المقادير المتناقصة اذا اعتبر من الجانب
الآخر يكون متزايدة لا الى نهاية نعم لو فرض انه يمكن ان يتحقق الانقسامات الغير المتناهية من دون الانتهاء
الى الواحد لتوجه عليه ما اورده المحشي لكن هذا الايراد مذاق المحشي نعم واما ذلك البعض المحقق فيمكن ايراد
هذا البحث من قبله كما لا يخفى وجهه مما قررنا سابقا عن قريب فتدبر قال الشارح فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها
باسمها هذا يدل على ان المفصل في اللغة مخصوص بمفصل الحيوان وليس كذلك بل هو عام شامل لغيره
ايضا ثم لا دخل للتشبيه تلك المواضع المذكورة بمفاصل الحيوان في اطلاق لفظ المفاصل عليها بل هي

[illegible]

ايضا من ازداد معناها اللغوي فافهم **قوله** وانت تعلم انه لا منافاة بين التقليل والتحقيق لملاحظة كلمة قد تارة على التقليل
وتارة على التحقيق وبين التحقيق بانه يتحقق كثيرا اشتهارا فتوهم منه انه مناف للتقليل لان التقليل يقتضي ان
يكون تحققه قليلا فاشار الى انه لا منافاة بينهما لان التقليل لا يقتضي ان يكون مدخول قد قليلا بل لا يقتضي الا ان
التعليل من تحقق في بعض الاوقات ولا يتحقق في بعض ويجوز ان يكون تحققه كثيرا شايعا فافهم **قوله** الظاهر ان
نسبة هذا التصريح الى الشارح اه يمكن ان يقال قول المحاكم كما صرح الشارح به متعلق بقوله فان الشيخ لم يفرق ثمة
بينهما ولا شك في تصريح الشارح به وح لا اشكال اصلا وحاصل كلام المحاكم على هذا ان الشيخ لم يفرق ثمة بينهما
كما صرح به الشارح انما الفرق بينهما في هذا الموضع اي لو كان احتمال فرق ففي هذا الموضع خاصة سواء كان احتمالا
ظاهرا على ما في النسخة المرجوحة او غير ظاهر على ما في غيرها فافهم **قوله** والاظهر ان مراد الشارح المحقق
ما ذكره بعض المحققين اه وجه الاظهرية انه ذكر الشارح هذه الفايدة في ايراد النوض مطلقا قبل ذكر
اختلاف النسخ ولم يعتقد بنسخة دون غيرها وهذا يدل على ان هذه الفايدة جارية في جميع النسخ
ولو حملت على ظاهرها لم يجر الا في النسخة المرجوحة فلا بد من حملها على ما ذكره ذلك البعض حتى يكون جارية
في جميعها فافهم **قوله** وغاية ما يمكن ان يقال من قبل المحاكم اه هذا الكلام تشويه بان هذا القول من قبل المحاكم فيه بعد
وتكلف وانت خبير بانه ليس كذلك اذ لا شك ان كلام الشارح حيث رجح النسخة التي ليس فيها كلمة
لا على النسخة التي وجدت فيها بان الشيخ لم يفرق بينهما في موضع يدل صريحا على ان في تلك النسخة احتمالا
للفرق اما ظاهرا او غير ظاهر والمحاكم لم يقل ازيد من ان كلام الشارح يقتضي بان في هذا الموضع بينهما فرقا او لو كان
بينهما فرق ففي هذا الموضع على ما ذكرنا في الحاشية السابقة وظاهر انه ح لا غبار في الكلام بهذا الادام الجميل كما
صرح الشارح به متعلقا بقوله لم يفرق ثمة بينهما على ما ذكرنا انفا ولو حمل عليه فلا اشكال اصلا كما عرفت
قال المحاكم الرابع ان في قوله لانه لا اه وفيه مسامحة اذ ليس ايضا وهو ان الحكم بالقسمة مع كون الوهم وايضا
غير مقصود **قوله** فاقول يرد عليه ما ورد على قول الشارح اه لعله لا يكون فاعل يرد في قوله ذلك
البعض المحقق الوهم بل الشخص في الوهم وح لا يرد ما اورد على قول الشارح فان قلت ارادة الشخص
ايضا موقوفة على ادراكه والمفروض انه لا يمكن بالوهم لصغره فبالحواس الظاهرة بطريق الاولى
فلا يمكن ادراكه ايضا اصلا فيبقى الايراد بحاله قلت لعل ادراكه له بالوجه الكلي المنحصر فيه في
الواقع ولا شك في جوازه كيف والمحشي قد اعترف سابقا بان في القسمة العقلية تعقل
العقل كلا من القسمين بوجه كلي ممتاز به عن الاخر وايضا النوض الذي ذكره المحشي في توجيه

هذا الكلام من الشارح رح قريب مما ذكرناه ولا يرد فيه ايضا ان التمسك بتعقل العقل له بوجه كلي لا يخفى **قوله** وانما يكون
ظاهرا لو قال الشارح لانه اه كان في الكلام المحاكم حذفا وايصالا فافهم **قوله** اقول ويمكن نظره ان نظر المحاكم **قوله**
لان ما فرض منقسما او ما لم يمكن اه حمل الوقوف على ان الوهم يقسم الجسم فيقف عند حد ولعلهم لم يريدوا ذلك
بل مرادهم عجز الوهم عن القسمة سواء قسم شيئا فوقف عند حد او لا وح اذا قلنا ان عجز الوهم عن القسمة يكون باعتبار
انه لا يقدر على ادراك الشخص بنفسه فلا خدشة فيه اصلا من الجهة التي ذكرها المحشي من انه يكون الوهم واقعا قبل
ذلك وهو ظاهر نعم يمكن ان يقال ح انه كان الاولى على هذا ان يقال ان عجز الوهم عن قسمة الشيء يكون باعتبار انه لا يقدر
على ادراكه وذلك الشيء او على ادراك اقسامه لو فرض تقسيمه فافهم **قال** المحاكم ولئن اريد انه لا يقدر على
ادراك اه فيه انا نختار ان المراد انه لا يقدر على قسمة وكونه اول المسئلة ثم اذ المدعي ان الوهم يقف — ادراك او قسمة مع
في القسمة وحاصل الدليل انه قوة جسمانية والقوة الجسمانية لا تقدر على اعمال غير متناهية وليس فيه
شوب مصادرة اصلا نعم لو منع المقدمة القائلة بان القوة الجسمانية لا تقدر على اعمال غير متناهية
لكان كلاما اخر ولا يمكن حمل كلام المحاكم عليه لانه صرح في بيان هذا الاستدلال مصادرة لا الى منع بعض مقدماته
ثم فافهم **قوله** للبرهان الدال على ضرورة انحلال التركيب فيه ان القسمة الوهمية لا تنحصر في قسمة الوهم — بالموت ح
الانساني حتى يتم ما ذكره بل النفوس المنطبعة الفلكية ايضا قادر عليها بل لا تنعدم على زعمهم
وتخصيص الكلام بالقوة الانسانية لا وجه له مع ان القوة الانسانية ايضا لا تنعدم عندنا فهذا
الكلام بعد البعث فافهم **قوله** اما في الوجه الاول فلان ادراك العقل اه قد عرفت ما فيه
فيما سبق فتذكر **قوله** واما في الوجه الثاني فلان النفس ولئن كانت باقية اه فيه ان القسمة العقلية
لا تختص بالنفس الانسانية وكذا لا يجري الكلام فيما بعد المعاد لكنه الزام على القائل اذ لا يمكن
بهذا القول من قبله كما ظهر مما ذكرنا فافهم **قال** المحاكم على ان عدم الفرق بينهما كما اشار اليه
الشارح فيه ان الشارح ما اشار الى عدم الفرق بين الوهمية بهذا المعنى اي القسمة بالاجزاء المدركة
بالوجه الجزئي وبين العقلية اي القسمة بالاجزاء المدركة بالوجه الكلي كما هو مراد المحاكم بل اشار
الى ان الشيخ لم يفرق بين لفظ الوهمية والعقلية في هذا الكتاب بمعنى انه استعمل كلها بمعنى واحد
وهو المعنى العام اي القسمة التي لا توجب انفصالا في الخارج سواء كانت الاقسام مدركة
بالوجه الجزئي او الكلي وهو ظاهر فتنبه **قال** الشارح لان التاليف لا يتصور الا بعد ملاقاة
الاجزاء اه قد يمنعه اصحاب الجزء ويقولون ان الاجزاء المتالفة منها الاجسام متبوثة

في الخلاء بدون ملاقاة او الاولى ان يقال على تقدير تركب الجسم من تلك الاجزاء لا بد من ملاقاة الاجزاء او مقاربتها بحيث يحصل بينهما محاذاة وموازاة وعلى الاول الامر كما ذكره وعلى الثاني نقول ان الجزء الذي في الوسط اما ان يحاذي شيئا من احد الطرفين غير الشيء الذي يحاذي به الطرف الآخر او لا وعلى الاول يلزم الانقسام وعلى الثاني يلزم التداخل ضرورة انه لو لم يكن التداخل يحاذي شيئا من احد الطرفين وشيئا من الطرف الآخر بديهة فتدبر قال الشارح والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يتداخلها لان الخصم لم يذهب اليهما اه ان اراد ان الخصم لم يذهب الى ابطالهما وصرح بعدهما فانظر انه ليس كذلك وان اراد انهما بيناهما فيان ما ذهب اليه فالثالث ايضا كذلك حاذهم قال الشارح وقد ثبت بذلك حجة على الخصم ما قال الا ان الوسط يحجب الطرفين عن التماس على ما ذكر الشيخ وظاهر ان هذا المعنى غير انه يلقى كل واحد من الطرفين فيه شيئا من الوسط غير ما يلقى الآخر بل انه يحتمل بالدراية ثلثة احتمالات على ما اعترف به الشارح ايضا حيث قال وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان يلاقيه او ما هو المحذور هو هذا الملاقاة فلا بد ان يبين لزوم هذا الملاقاة الذي هو احد الاحتمالات الثلثة بابطال الاحتمالين الآخرين حتى يتم النقض على قولهم ان الاوسط يحجب الطرفين عن التماس نعم لو كان المحذور هو هذا المعنى لما كان النقض محتاجا الى شيء آخر فظهر ان الحجة على الخصم على التقدير ان يكون الكلام جدليا ايضا لا يتم بدون ابطال احتمالات الثلثة هذا ثم الاولى ترك هذا التعسف الذي ارتكبه الشارح من جعل الكلام دليلا جدليا وبرهانيا وجعل المجموع دليلا واحدا برهانيا لان الامور التي ذكرها الشيخ في بيان مذهبهم اما نفس مذهبهم او لازم له والخصم يلزم عليها ولا حاجة الى اخذ مقدمة خارجة مسلمة منهم حتى يكون الكلام جدليا نعم لا حاجة في الدليل الى احد انهم يقولون يحجب الاوسط اذ يمكن اتمام الدليل بدون ذلك ايضا واخذ الشيخ له كانه من باب المسامحات التي في كلامه وعدم اهتمامه بشان مثل هذا الامور الجزئية التي لا تقدح في اصل الغرض وخلاصة المقصود وجود ذلك لا يوجب جعل الدليل جدليا لانه وان لم يكن حاجة الى اخذ هذه المقدمة لكن قد عرفت انها ليست مقدمة خارجة حتى يصير الكلام جدليا بل مقدمة لازمة من مذهبهم ايضا هذا ثم ان الامام ذكر ان الشيخ اعتمد في ابطال الجزء على الحجة المشهورة وهي ان الجسم لو كان مؤلفا من اجزاء كل واحد منها لا يقبل التجزية لكان الجزء المتوسط بين جزئين ملاقيا لهما اما ان يمنع الطرفين عن التلاقي او لا يمنعهما لكن القسمين باطلان فالقول بتألف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى باطل وكانه اراد ان مآل ما ذكره الشيخ الى هذا والا فالفرق بينهما ظ ولا يخفى ان مآل ما ذكره الشيخ

وفيه ان الخصم م

الشيخ ليس الابتداء عند التحقيق ولان الامور التي اخذناها واضحا فما ليس الامر باب ان دابه الاطناب والتطويل في المسائل اما بطريق الابطال والاستدلال وليس منظوره ايراد دليل جدلي وبرهاني كما اشرنا اليه هذا والامام بعد ما بين فساد القسمين المذكورين في الدليل المنقول بان الاول يستلزم الانقسام والثاني ملاقاة كل واحد من الطرفين للاوسط بالكلية اي التداخل وهو يستلزم التجزية الى اقسام ثلثة على ما نقله الشارح عنه قال واما بيان ان القول بالتداخل محال فلان الاجزاء المتداخلة اما ان يتداخل بالكلية او لا بالكلية فان تداخل لا بالكلية كان التداخل من كل جزء في الآخر غير ما لم يدخل فيه وذلك يقتضي الانقسام وان تداخلت بالكلية لم يزد مقدار الثلثة على مقدار الواحد فعلى هذا لو انضم الى مجموع تلك الثلثة جزء رابع او خامس فانه لا يزيد المقدار البتة فحينئذ لا يكون تأليفها مفيدا للعظم والمقدار واذا كان كذلك لم يكن العظم حاصلا من تألف الاجزاء وذلك يبطل القول بتألف الاجسام منها فثبت بما ذكرنا فساد القسم الثاني فيلزم فساد المقدم وهو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى انتهى وليت شعري بعد ما تبين ان القسم الثاني يستلزم التداخل والتداخل يستلزم الانقسام اي حاجة الى قوله واما بيان ان القول بالتداخل الى آخر ما نقلنا لان لزوم الانقسام كاف في بيان محاليته في هذا المقام ولا يمكن حمله على انه دليل آخر على بطلان التداخل في نفسه مع قطع النظر عما نحن فيه اذ لزوم الانقسام انما هو محال في هذا المقام لا في الواقع فلا يدل على بطلان التداخل في نفسه فمراده من هذا القول بطلان التداخل في نفسه لا من حيث لزوم الانقسام المحال ههنا على ما اشار اليه بنفسه حيث قال قبل ما نقلنا من قوله اما بيان آه لكن القول بالتداخل يقتضي انقسام الاجزاء وتقديره ان لا يقتضي ذلك فالقول به تم تم قال ما نقلنا لان في هذا الدليل ايضا تمسك بلزوم الانقسام وعدم تألف الاجسام الذي هو ايضا من المحالات في هذا المقام ولا يلزم منه محالية التداخل في نفسه الا ان يقال لعل مراده بيان لزوم محال آخر من التداخل غير الانقسام وان كان من محالات هذا المقام لكن بيان لزوم الانقسام ايضا في البيان الاخير مما يخدش هذا الكلام ويحسن ان يقال ان الانقسام انما لزم في هذا البيان من القسم الذي ليس هو تداخلا بالحقيقة وانما هو غير التداخل واللازم منه ليس الا عدم انقسام تألف الجسم من الاجزاء الذي هو غير الانقسام فيصح ان البيان بمحالية التداخل مع قطع النظر عن لزوم الانقسام ولا يخفى ما فيه من التكلف ولا يخفى ايضا ركاكة الترديد الذي ذكره من انه على تقدير التداخل الذي يلزم من الملاقاة بالاسر على ما لزمه من القسم الثاني اما ان يتداخل بالكلية او لا يتداخل بالكلية هذا وقد فعل الامام مثل ما فعل ههنا

تلك ح

لا يسجي الفضا وسيشير اليه لكن كلامه فيما بعد يمكن فيه التاويل الذي ذكرنا بقولنا الا ان يقال من دون ورود الحديث الذي
ذكرناه اوليس في لزوم الانقسام ايضا بل هو مقصور على لزوم عدم التالف ونحو ما فتدبر **قال** الشارح واما رجح الثالث
القسم الثالث مع ان المناقضة قد مرت اه قد عرفت ما فيه **قال** الشارح فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات
ولان السهاد اب قد عرفت ان هذه الاحتمالات كلها احتمالات لما ذهبوا اليه من ان الوسط حاجب للطرفين
عن التماس على ما اعترف به الشارح ايضا فيما سبق وليس يكون الاحتمال الاول قد تبين لهم وهم معترفون به دون
الاحتمالين الاخرين حتى يناقض معهم ببطلان الاحتمال الاول من دون تعرض للاحتمالين الاخرين بل لابد من ابطال جميع
الاحتمالات حتى يبطل هذه المقدمة سواء قلنا ان هذه المقدمة لازمة لمذهبهم في هذا المقام ويكون الكلام
معهم برهانيا او غير لازمة لمذهبهم هذا او الكلام معهم في هذا المقام جدلي وهذا مما لا يخفى فافهم **قال** المحاكم ومن دليل
النقض انظار احدها ان الامر اه لا يخفى انه على ما ذكره الشارح والمحاكم لا مدخل لان الملاقاة بالاسر يستلزم
عدم تالف الاجسام من الاجزاء في جواز النقض فجعل منع هذا النظر في دليل النقض مما لا يكاد يصح الا ان
يبنى الكلام على المسامحة فتدبر **قوله** اقول ثابت ههنا بالبرهان ان اه لا يخفى ان هذا البرهان بتمامه
اليه لا يتوقف على اخذ ان يحجب الوسط للطرفين عن الملاقاة مستلزم لاحد الامور الثلثة بل يكفى حذف
حديث الحجب من الوسط والقول بان تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى يستلزم لاحد تلك الامور كما لا يخفى
ابطال الشقوق ايضا بدون اخذ الحجب كما يظهر من النظر في البرهان المذكور الذي نقلنا عن الامام وظهر
ان ادخال الحجب في البرهان دخيل وان اخذ الشيخ له من باب المسامحة والمسامحة على ما اومانا اليه وعلى
هذا ان شئت ان يجعل الكلام برهانيا لا يتوقف على كون هذه المقدمة اي حجب الوسط للطرفين عن التماس
لازمة لمذهبهم على ما ادعاه المحشي ولئن كانت لازمة لمذهبهم في الواقع وقول الشارح بخلافه خلاف الواقع
كما لا يخفى **قوله** ولا تعرض لدفع المنع الثاني فيه نظر لان ما ذكره في ابطال سند المنع الاول ظهر منه ابطال
المنع الثاني ايضا اذ يقول ان الاجزاء اما ان يتداخل جميعا فلا يترتب اصلا وهو ينحو بالضرورة اذ لا يمكن
في تركيب مقدارى قطعا ولئن لم يتداخل جميعا بل كان بعضها متداخلا وبعضها غير متداخل فيحصل الترتيب
والوسط في الترتيب وينقل الكلام اليه فافهم **قوله** ثم لا يخفى عليك انه على غير التقرير الثاني اه لا يخفى
انه على التقرير الاخير الذي ذكره المحشي ايضا لا ينبغي ان يقول دونه **قوله** اقول هذا انما على ما ينجر اه
انت خبير بانه لا اختصاص لهذا المعنى بهذا التوجيه بل دعوى المغايرة ايضا كذلك فالقول
بان هذا ابناء على ما ينجر مما لا يحسن ثم انه لا بد من حمل الاولية على ما يشمل نسبة الطرف لا ذي الطرف

وح لا يرد

وح لا يرد على المغايرة شئ بعينه بحمل العبارة على ما ذكره وجعلها دليلا للفرق غاية المسامحة والتكلف فتدبر **قوله**
اقول في الجواب عنه اه لا يخفى ان البديهة حاكمة بعدم الفرق بين حركة لم يتخللها سكون في زمنه واحدة على مسافة
من جسم واحد وبين حركة كذلك ايضا على مسافة مؤلفة من جسمين متماسين والحكم بانفصال احدهما دون
الاخرى مخالف للبديهة والوجدان فكان مرادهم بوحدة المسافة غير ما يفهم من ظاهرها والا فبطلانه ظ
قوله واجاب عنه بعض المحققين ايضا بانهم اه لا يخفى ان المحقق الشريف ما قال الا ان وجود الاجزاء
بالفعل في المسافة لا يوجب وجود الاجزاء بالفعل في الحركة لكن المتكلمين قائلون به وهذا لا ينافي ان يكون
قولهم به بناء على المقدمة التي اعتقدوها من ان الشئ لا ينقسم الا الى ما فيه بالفعل فجعل هذا الكلام جوابا
لما قاله مما لا وجه له اصلا فافهم **قوله** اذ كما ان النظام اه هذا مما لا دخل له بالمقام اذ مراد ذلك البعض
المحقق ان المتكلمين اعتقدوا باسرهم ان الشئ لا ينقسم الا الى ما فيه بالفعل والنظام من جملتهم ايضا
لما كان هذا معتقده ومع ذلك ساعد الحكماء في ان الجسم يقبل الانقسامات الغير المتناهية لزم عليه
بناء على معتقده الجزء الذي لا يتجزى والشهرستاني لما لم يعتقد بهذه المقدمة اي ان الشئ لا ينقسم الا الى ما
فيه بالفعل لم يقل بتركب الجسم من الجزء الذي لا يتجزى اي بالفعل وهذا لا ينافي ان يلزم عليه ادا العقبة
الى الجزء الذي لا يتجزى بناء على مذهبه من انه لا يقبل الانقسامات الغير المتناهية بل انما يقبل الانقسامات
المتناهية وهذا الكلام مما لا خدشة فيه اصلا ولا تقابل قطعا ان النظام وقع في اثبات الجزء
من حيث لا يشعر وكذا الشهرستاني وكان الشهرستاني لم يقل بتركب الجسم منها صريحا فكذا النظام
وهو ظ وكان قوله فتامل فيه اشارة الى ما ذكرنا فتامل **قوله** ثلث اصحاب الجزء يتشبثون اه فيه انه
على هذا التقرير الدليل جدلي ليس برهانيا والمفروض انه في مقام اقامة البرهان الا ان يقال انه يلزم من مذهبهم
بناء على انه اذا لم يكن مماسة بدون التداخل لم يتصور التالف ولم يزد حجم الجسم لكن هذا لا ينفع الشارح
بناء على ما يفهم من ظاهر كلامه ان الاحكام الثلثة الاخيرة التي ذكرها الشيخ للجزء ومنها ما تالف الاجسام
منه ليست لازمة لمذهبهم وانما ذكرها للتمهيد للمناقضة فافهم **قوله** فهم رد على قول الشيخ اه ان بعد
الجواب المذكور عن الايراد السابق بلزوم المصادرة لا توجه لهذا الايراد على الشيخ اصلا لان
حاصل الجواب المذكور اذ يلزم عليه القول بمماسة بدون التداخل فلا بد ان يكون التداخل حالا
وراء المماسة وهذا يستلزم الانقسام بالضرورة وح لا يرد انه يجوز ان يكون الاجزاء في اول
ملاقاتها متداخلة كان في الاطراف وهو ظ كيف والظ ان هذا الايراد والايراد السابق

ترکب الجسم منه

فيه صح

سمعان في المال فالحكم بانه جاع احدهما دون الآخر مما لا يستقيم فتدبر قوله واجيب من كلام الشيخ الرئيس حاصل هذا
الجواب ايضا ما ذكره بقوله قلت اصحاب الجزء على ما قررنا كان سؤاله ايضا سؤالهم فافهم قوله وايضا اذا لم
يمنع التداخل اول الملاقاة آه لا يخفى ان هذا ليس بمحذور اذ لا فساد في ان يقال اذا كان الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى
فتلك الاجزاء لا بد ان تكون متماسة والا لم يحصل الحجم والتأليف وح اما ان يلاقي الطرف من الوسط شيئا غير ما يلاقيه
الطرف الآخر او يلاقيه كل منهما بالاسر والاول يستلزم الانقسام والثاني يستلزم محذورين احدهما الانقسام
لانه اذا كانت الاجزاء متماسة فتداخلت كان بين الحالين فرق فيلزم الانقسام والثاني ان لا يكون ح
تأليف وترتيب وهو خلاف المفروض نعم يمكن الاختصار في الدليل بان يقال اذا كانت الاجسام مؤلفة
من الاجزاء فلا بد ان يكون الاجزاء متماسة ويكون منها ترتيب ووسط وطرف فيلزم الانقسام بالضرورة
لكن مثل هذه التطويلات في كلام الشيخ غير عزيز مع انه لا يخلو عن بعض الفوائد من التوضيح ونحوه فافهم قوله عز ه
اقول يمكن ان يقال الاقسام الثلثة المحتملة على التقدير آه لا يخفى انه لو اسقط حديث الحجب عن البين
على ما ذكرنا سابقا انه لا حاجة اليه لا يمكن ايضا تتميم الدليل بما قررنا آنفا لان التأليف والترتيب لازم لمذهبهم
بل التأليف عينه في الترتيب لازم له فان القسم الثاني من الاقسام الثلثة هو التداخل بعد المماسة ولا يبعد ان يقال
حجب الوسط الطرفين عن التماس ايضا عبارة عن حصول الترتيب بين الاجزاء وليس مقدمة اخرى فح يرجع
الوجهان الى امر واحد فافهم قوله وعلى هذا التقدير لا يحتمل اه لا يقال انه كما لا يحتمل الملاقاة بالاسر الغير
الحادثة على التقدير المذكور بناء على اخذ عدم المماسة فيها المنافي للتماس المأخوذ فيه كذلك لا يحتمل الملاقاة
بالاسر الحادثة ايضا بناء على منافاتها للترتيب والحجب المأخوذ في التقدير المذكور فالحكم باحتمال احدهما
دون الآخر تحكم لانا نقول فرق بينهما بناء على ما بنا في التقدير المذكور مأخوذ في نفس الاحتمال الاول
لازم من الاحتمال الثاني لكن قد يناقش بان الاحتمال الاول من الاحتمالات الثلثة ايضا كذلك فكيف
حكم باحتمال التقدير له لكن هذا لا يرد على الشيخ اذ هو لم يذكره ايضا على ان الامر فيه هين اذ على تقدير
كون الاحتمال الاول من هذين الاحتمالين محتملا على التقدير المذكور مندفع بخلاف ما اذا لم يوجد التقدير
المذكور فانه محتمل غير مندفع غاية الامر انه عبر عن الاندفاع بعدم الاحتمال فافهم قوله لكن يتوجه على
المعصم اه فيه انه لا يلزم على تقدير اخذ التقدير المذكور في الاستدلال ان يكون المراد بالملاقاة بالاسر
الحادثة الملاقاة حيث يحجب الوسط الطرفين عن التماس اي زمان تماس الوسط الطرفين حتى لا يكون
المنفي هو الثاني اذ يمكن ان يقال انه على هذا التقدير اما ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين لا بالاسر

باقيا

باقيا عليه او يكون تداخلهما بعد التماس اللازم للتقدير المذكور والقول بانه ح لا حاجة الى ادخال التداخل اذ يظهر
لزوم الانقسام بالتماس هو بعينه الايراد الذي اورده ذلك المحقق بقوله وايضا وقد عرفت ايضا دفعه
على انه لو كان المراد الملاقاة بالاسر زمان تماس الوسط الطرفين ايضا لا يمكن ان يقال انه على التقدير المذكور
لا بد ان يكون للوسط حالة مماسة لا يكون متداخلة ولو فرض في ذلك الزمان المداخلة ايضا فلا بد ان يكون
بالحركة ضرورة ويلزم الانقسام فتدبر قوله في حاشية الحاشية هذا جواب آه هذا بظاهره يدل على انه جواب
جواب عن الايراد على الشيخ ثانيا وقوله والتحقيق الجواب عن اصل الايراد وفي قول الحاشية فلا مصادرة
يدل على انه جواب عن الايراد الاول الذي هو المصادرة وللتوجيه مجال فافهم قوله اقول لعل ان اراد انه لا يتوقف
اه كان مراد المحاكم ان اخذ الاتصال والانقسام معا كما فعله الش مما لا دخل له في بيان المصادرة بل يكفي احدهما وانما خص
الانقسام بالذكر لانه اقل مؤنة من الاتصال لا بد فيه من اخذ الانقسام كما يظهر مما ذكره المحاكم في جواب الايراد
الثالث فافهم قوله فهذا برهان خلف لا كلام جدلي لا يخفى انه اذا كان هذه الاحكام الثلثة الاخيرة بعضها
جزء المذهبهم وبعضها لازما له فكيف يصح ما ذكره الش اولا من ان ذكر هذه الاحكام يمهد لما يناقض مذهبهم
على ما ينبغي ان يفعل بناقضي الاوضاع وكيف يمكن جعل قول الشيخ ولا يعلمون ان الاوسط حدا ومناقضة
معهم والحاصل ان هذه الاحكام ان كانت جزءا او لازمة لمذهبهم لا يصح جعل الكلام مناقضة وان لم يكن كذلك
لا يصح جعله برهانا نحمل كلام الشيخ على دليل جدلي كبراه مسلمة كما فعله الش يقتضي ما لا يكاد يصح والقول بانه يحمل
اولا على لزوم الاحكام ويجعل الكلام جدليا ثم يؤخذ لزومها ويجرى الكلام على سبيل البرهان لا يخفى ما فيه من
التكلف والسماجة والانصاف ان كلام الش المحقق في هذا المقام مختل جدا والصواب كما اشرنا
اليه سابقا حمل الكلام على دليل واحد برهاني والاستراحة من ورود الايراد وتكلف مؤنة الجواب ولو
فرض انه يوجد فيه بعض ما لا يحتاج اليه فقد عرفت ان امره سهل وان امثال ذلك في دأب الشيخ غير
بعيد فافهم قال الشيخ واللفظ التوهم للمداخلة اه قال الامام عند شرح هذا القول فاعلم انه لا يليق
ان القول بالنفوذ يوجب القول بالقسمة او لان يقال ان القول بالنفوذ محال وعنه ما اخبرنا اليه سابقا
فنذكر قال المحاكم بل هو دليل آخر على استحالة التداخل اي على استحالة التداخل فيما نحن فيه لا في نفسه
فلا يرد ما اورده بعض المحققين من ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على استحالة التداخل بل انما يدل على
ان الجسم لا يتركب من اجزاء التي لا تتجزى على تقدير تداخلها ولا يلزم من ذلك استحالة تداخلها وهو ظ
قوله على ما ذكره بعض المحققين ليس المراد ما يفهم من ظاهر العبارة ان بعض المحققين ذكر ان اللازم

كذا على التقدير التوجيه الذي ذكره المحشي فلابد لمن سوى المحشي ممن يرد عليه بانه لا يلزم التبديل لان ذلك البعض انما ذكر
لزوم التبديل على التوجيه المحكم وهو كذلك لا على هذا التوجيه فلا ايراد عليه بل مراده بجدول ان بعض المحققين
ذكر ان الكلام على تقدير عدم ملاقيها عدم تألف الاجسام منها لا امتناعه فافهم قوله لا انقال في الجواب
عن اصل السؤال يكفي في الوحدة اه كان حكمهم بهذا بعد تقرر المذاهب في الجسم والحركة والزمان ايضا كما لم يثبت
من المعارضة تركب المسافة بالفعل بالوجه الذي ذكره كذلك لم يثبت تركب الحركة ايضا بالفعل بهذا الوجه
الا ان يقال ان اتصال الموجود بالمعدوم غير معقول فان قيل جزء الحركة اذا كان في الحال كان وجودها بالقوة
واتصال الموجود بالقوة بالمعدوم لا محذور فيه نعم لو كان موجودا بالفعل لما جاز ذلك الا ان بعض القائلين
بان الحركة القطعية موجودة في الماضي والمستقبل دون الحال يقولون بوجود حد منها في الحال وكذا الزمان
يكون الآن حدا منه موجودا ويلزم في الصورتين اتصال الموجود بالمعدوم لكن لما لم يكن وجودها بالفعل
فلا محذور قلت فرق بين الجزء والحد والبديهة حاكمة بان اتصال جزء موجود بجزء معدوم لا يمكن
له واما وجود حد الشيء بالقوة مع عدم ذلك الشيء مع اتصاله بحيث يكون ذلك الحد حدا مشتركا
بين اجزائه لا منقطعا ومنتهى له كما في الآن والزمان وحد الحركة القطعية الواقع في الآن فليس مما يشهد
البديهة ببطلانه فتدبر قوله في الحاشية على حاشي بعض النسخ فان قلت لعله يقول ان اه كانه
متعلق بالنظر الاول الذي اورده على المحقق بقوله وفيه نظر اما اولا اه وفيه نظر اما اولا فلانه يخالف
للبديهة كيف وبين كل اثنين من الآنات التي ذكر ان قطعات الحركة يرتسم فيها اما ان يكون الحركة
والزمان منقطعين اولا والاول باطل بالضرورة وعلى الثاني ظ انه يرتسم في الوهم منهما ثم البتة
وانكاره انكار المشاهدة والبديهة واما ثانيا فلانه على التقدير صحة ما ذكره لا حاجة الى نفي كون
المجموع موجودا في مجموع الآنات وجوده في الآنات وما بينها وهو ظ وبمجرد وجوده في الآنات
لا ينفع في المقام كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر حال ما ذكره في الجواب اذ ما نقله عن القائل في تعليقاته
لا يجدي فيما هو بصدده وهو ظ ثم لا يخفى ما في قوله اما تسلم فيما اجتمع اجزاء المجموع لا مطلقا اذ لو كان
المراد بما اجتمع اجزاؤه ما لم يكن اجزاؤه متدرجة في الوجود فوجوده مما لا يتصور في مجموع الآنات
او مجموع الآنات ولو اريد به ما يعم واجزاؤه ولو بعد الحصول نظرا الى ان الحدوث التي فيها
الكلام ليست كذلك ضرورة بعضها بعد الحصول فعينه لكن لنا ان ننقل الكلام الى قطعات الحركة
الآن يتكلف ويقال المراد باجتماع الاجزاء اتصالها فتدبر قوله من حيث انه يمكن في كل
الصور

ادليس من كون المجموع موجودا في مجموع الآنات صح

صح

الصور اه فيه ان مراده ان ما استأنف الشيخ له دليلا مقصوده بالاشارة سواء كان النظر في الفصل السابق كافيا في بيانه
اولا وما يكون النظر السابق كافيا فيه ولم يستأنف له دليلا آخر فقد دره بالتنبيه وعلى هذا الوجه لانه يمكن في كل
الصور او في اكثرها استيناف وجه ولا يلزم ايضا عدم الانضباط واما ان الشيخ لم استأنف ههنا وجها
آخر ولم يستأنف في المواضع الاخرى التي يمكن فيها ايضا الاستيناف بكلام آخر لا مدخل له فيما نحن فيه هذا
ثم لا يخفى انه يمكن ان يحمل قول الحاكم والعمدة ثمة ههنا الوجه ليكون دفعا لهذه المرتبة من الكلام بان يقال مراده
ان وجود الاستيناف ليس وجها لتقدير الكلام بالاشارة حتى يقال انه يمكن جريانه في كثير من الصور مع انه لم يعبر
بالاشارة بل ههنا امر آخر وهو العمدة وهو ان النظر في الفصل السابق لا يكفي في تمام المط اذ لو اريد ابطال
مذهب النظام برهان ابطال الجزء اللازم ان يثبت عليه اولا ان الجزء اللازم من مذهبه حتى يثبت بطلانه
اذ هو لم يقل به صريحا وليس لازما بينا ايضا لمذهبه فافهم قوله لكن يتوجه على هذا الوجه ان ما سبق
فيه ان مراد ذلك البعض المحقق ان الشيخ لم يرد في هذا الفصل ابطال تركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية
الغير المتناهية الذي يلزم على النظام بل انما اراد ابطال تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية سواء
كانت اجزاء لا تتجزى اولا لما كان يلزم على القائل بهذا القول بناء اصل القول بالاجزاء التي لا تتجزى
اشار في عنوان الفصل الى انه يكاد ينقول بهذا التاليف ولا خفاء في ان ما ذكره الشيخ يفي بما اراده ولا
حاجة له الى اخذ كون الاجزاء غير متجزية على انا لو سلمنا ان غرض الشيخ ان يثبت انه يلزم على النظام
القول بالاجزاء الغير المتجزية الغير المتناهية ثم يبطل فنقول ان هذا ايضا يثبت بما ذكره من
ان كل كثرة لا بد فيها من الواحد والمتناهي اذ هذا بعينه اشارة الى البرهان الذي ذكره الشارح على لزوم الجزء من
مذهب النظام وعلى هذا وان كان بعد ذلك امكن للشيخ ان يثبت بطلانه بما تقدم في الفصل السابق
لكنه استأنف وجها آخر لابطاله تكثيرا للفائدة ومع لا يرد ما اورده اصلا فافهم قوله فنقول الذي
ابطل ههنا هو هذا اللازم اه فيه انه لو كان مراد الشيخ ابطال هذا اللازم فقط الذي يكفي فيه الفصل
السابق لكان مقصرا في الاستدلال على النظام لم يقل به صريحا وليس لازما لما يقول به بديهة بل لا بد
من برهان عليه على ما ذكروه فالاكتفاء بابطال اللازم فقط من دون التعرض للزوم تقصير وان تعقد
قوله كيف ولو كان كذلك لزم على الشيخ التقصير في الاستدلال اي لو كان الغرض ابطال مذهب
النظام الذي يحتاج الى برهان لزوم الجزء منه وانت قد عرفت بما ذكرنا ان الغرض اما ابطال تركب الجسم

لكن جه

اذ النظام صح

خط

من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل مع قطع النظر عن كونها اجزاء غير متجزية اولا على ما هو صريح مذهب النظام او مع ملاحظة
كونها غير متجزية ايضا ولكن على التقديرين نفي كلام الشيخ بما هو غرضه ومقصوده ولا تقصير في الاستدلال اصلا
نعم لو كان تقصير فانما هو على ما اختاره المحشي في توجيه الكلام وقد عرفت ايضا ما هو مراد ذلك البعض المحقق
وعدم توجه ايراد المحشي عليه اصلا فتثبت قوله اذ لا بد لتلك الاجزاء الوهمية اه والقضايا بناء على ما ذكره في رد مذهب
ذيمقراطيس يلزم امكان خروج تلك الانقسامات المتناهية بالفعل في الخارج فيلزم امكان وجود الجزء في الخارج
الا ان يقال ما ذكره في رد مذهب ذيمقراطيس انما يدل على امكان الانفكاك بالنظر الى ماهية الجسم لا في الواقع وفي
نفس الامر انما لا ينافي امتناع وجود الجزء في الخارج فتدبر صح
لانه امتناع وجود الجزء في الخارج قال بعض المحققين لا نسلم انه لا يمنع اه لا يخفى انه ولئن فرض انه لا يتم القول باشتمال
الكثير على الواحد مطلقا لكن لا شك انه اذا كانت الكثرة مؤلفة من امور متباينة في الوضع كما نحن فيه فلا بد
من اشتمالها على الواحد البتة كيف واذا توهم ان مع كل اخذ في الحركة واستدير من نهاية جسم فكيف يمكن ان لا يقبل
ابدا الا مفصل وكيف يمكن ان يقال انه كلما فرض وصوله الى مفصل فقد وصل قبل ذلك الى مفاصل غير متناهية
وهل هذا الا خروج عن الفطرة الانسانية والفرق بين الاجزاء الكائنة بالفعل والكائنة بالقوة ظ فلا يتوهم
النقض بمذهب الحكيم نعم اذا لم يكن الاجزاء اجزاء مقدارية وضعية فالكلام فيه مجال على ان الظاهر اذا قيل
ان كل قسمة ممكنة فرضت الى الفعل وليس يمكن قسمة الخارج بجزم العقل بوجود ذلك انه انتهى الى الواحد
الذي لا يقبل القسمة اصلا فتامل ويمكن ان يقال اه فيه نظر لان غاية ما يسلم انه اذا تحقق كثرة في شيء
فلا بد من تحقق ذلك في ضمن تلك الكثرة مرات متعددة مثلا اذا تحقق الكثرة في الشخص لا بد ان يتحقق ثمة المعتزلة صح
الشخص مرات فوق الواحد ويمكن ان يشار اليه في ضمنها عدة وكذلك البيت ونحوهما وعلى هذا
اذا فرض تحقق الكثرة في الاجزاء فلا بد من امكان الاشارة الى الجزء مرات ولا شك انه ممكن فيما نحن فيه
ولزم منه الى الجزء الواحد اذ كل ما يؤخذ من الابعاض فهو جزء ولا نم انه لا بد من تحقق الجزء الواحد حتى يقال
انه للاولوية لكن منها بالوحدة ولو سلم ايضا انه لا بد من تحقق الجزء الواحد فان اريد الواحد بالحقيقة فهو
اول النزاع وان اريد الواحد بالاضافة فنقول كل بعض يوجد فهو جزء واحد بالاضافة فتدبر
وهو انا اذا وضعنا راس مخروط اه قيل فيه استدراك اذ يكفي ان يقال ان راس المخروط اما جزء غير منقسم
او عرض الى آخر الدليل ولا حاجة الى فرض وضعه على شيء ولعل الكلام فيما وضع عليه فافهم فنقول
من المعلوم بالضرورة ان الاجزاء اه فيه انه يجوز ان يكون خط متصل في تلك الاجزاء الغير المتناهية
المنقسمة

المنقسمة بالفعل على ما اجاز السيد الشريف سابقا ان انطباق المتصل في ذاته على منقسم بالفعل وح نقول ان راس
المخروط المذكور على نقطة من الخط المذكور من دون لزوم محذور فان قلت كيف يكون اذا اورد الدليل على ما نقلنا من القبيل ينطبق صح
اذ ليس في المخروط خط حتى يمكن ان يقال ان النقطة قائمة به قلت يمكن ان يقال ان الجسم التعليمي المتصل الواحد قائم بالاجزاء
الغير المتناهية المنفصلة وهو منتهي الى النقطة وانتهاء الجسم الى النقطة غير محال بل هو مسلم عندهم في شكل المخروط
عند الانفصال ان اجزاء الجسم لو كانت موجودة بالفعل فلا بد ان يتوهم بحذاء النقطة الوضعية جزء واحد ولئن جوزنا
وجود الخط المتصل الواحد القائم بالاجزاء المنفصلة وكذا الجسم التعليمي المتصل الواحد مع اذا كان اجزاء الجسم بالفعل
فلا يلزم ذلك النقطة حتى يتوهم قيامه بالمجموع من حيث هو مجموع فتامل يمكن ان يجاب آه لا يخفى ان ما ذكره بل صح
الشارح ليس منطبقا صريحا على القياس الذي ذكره المحشي ايضا فلا بد من ارتكاب ارجاعه الى قياس صحيح الانتاج
كيف كان نعم ارجاعه الى ما ذكره المحشي اسهل واولى رد عليه بعضهم بان النظام اه فيه نظر لان مراد الحاكم التكلف في صح
انهم جوزوا التداخل لما الزم عليهم من وجوب كون حجم الجسم غير متناه وهذا كاف في جواب هذا الالزام
ايضا ولا حاجة لهم الى التزام الطفرة بان الزامها مع ذلك الالزام عبث وما ذكره البعض لا يصلح ايرادا على
هذا القول نعم هو ايراد على التزامهم التداخل بان التزام التداخل بيانا في مذهب النظام وتابعيه ولا يمكنهم القول به بهذا صح
على اختيار الحاكم اذ غرضه ان هذا التجويز لو كان ينفعهم في دفع ذلك المحذور ينفعهم في هذا المحذور ايضا ولا حاجة
لهم الى ارتكاب ارتكاب شنيع لكن فافهم الحاكم فقصد الآخرون للالزام بما الزموهم وكان ان القول بالطفرة الظ يستشنعون صح
ان المراد بالآخرين اصحاب النظام وهذا وان كان موافقا لما ذكره اولا هذا النقل حيث عبر عن القائلين بتركب
الجسم من الاجزاء المتناهية بالفريق الاول لكنه لا يوافق قوله فاورد الاولون لذلك مثلا اذ الظ ان المراد
بالاولين هو اصحاب النظام ايضا اذ لا معنى لان يورد هذا المثل الطائفة الاخرى لانه يعترضهم وينفع خصومهم
وكان المراد بالالزام بما الزموهم ان اصحاب النظام قصدوا ان يلزموا على الفريق الاول الطفرة باعتبار الآخر
ايراد المثال الذي ذكره من حركة الرحى كما الزم الفريق الآخر الطفرة عليهم والفريق الآخر ولئن لم يلزم عليهم
الطفرة بل الزموا وجوب عدم قطع المسافة المتناهية في زمان متناه لكن لما كان الزم هو لاء
في جواب هذا الالزام القول بالطفرة فكانهم الزموه عليهم وح يكون الراجع الى مخالفي النظام والمعتزلة
ان القائلين بالاجزاء الغير المتناهية ارادوا ان يلزموا الطفرة على الفريق الآخر باعتبار حركة الرحى
والفريق الآخر كانوا يستشنعون الطفرة فلم يقولوا بها في جواب مثالهم بل الزموا ان الرحى تتفكك عند
الحركة
الضعيف فافهم اقول الكثرة والقلة اه قال الشيخ في الشفاء والكثرة يفهم منها معنيان

فيه مع

احد بها لئن يكون الفرق الاحاد فوق واحد وهذا البس بالقياس لان ثبوت الفرالتبة والافراد لئن يكون فيه ما في ذلك وزيادة
انتهى وهذا ايضا ظاهر يدل على ان الكثرة الاضافي تصدق على اثنين   المحاكم فنقول ... واحد عليه او انت
خبير بان ما نقله المحاكم ايضا لا يابى عن حمل كلام الامام على ما حمله القايل مع ان كلام الامام ليس بهذه الشدة التي
نقلها المحاكم كما نظهر عند الرجوع   الخ اذ المقصود واضح كان مراده ان المقصود بيان اشتمال الكثرة التي
قال بها النظام على الواحد والمتناهي وهي غير متناهية ولا شك في اشتمالها على الواحد والمتناهي لكن ضم اليها
الكثرة المتناهية ايضا استطرادا وحكم باشتمالها ايضا على الواحد والمتناهي ودفع حمل الكثرة على الكثرة
الحقيقية ايضا الاظهر فيه اذ غاية خروج فرد واحد من الكثرات الغير المتناهية المذكورة على سبيل الاستطراد
بهذا الاشارة من الحكم المذكور ولا شك ان مرفوعه ليس بضائر في المطلوب اصلا واما لزوم كون الكلام غير مطابق للواقع
ايضا مبني اذ خروج الاثنين ظاهر مكانه مستثنى عقلا ويمكن ان يكون مراده ان المقصود واضح ان التناهي
ولئن سلم ان معناه الحقيقي مخصوص بالكل فههنا ظاهر بقرينة المقام ان المراد به المعنى المجازي الذي يكون شاملا
للواحد ايضا او يقال ان المقصود واضح من ان الواو في قوله والمتناهي بمعنى او والكلام على منع الخلو وهذا التوجيه
الذي ذكره المحاكم لا يخلو من تكلف كما لا يخفى   المحاكم واعلم ان المقدمة القائلة اه قد يقال وكذا اخذ ان
الكثرة الغير المتناهية مشتملة على الواحد ايضا مستدرك فان قلت لا بد من ملاحظته عند قوله ليس له
حجم ازيد من حجم الواحد قلت لان قوله ازيد من حجم الواحد ايضا يمكن اسقاطه في الدليل والاكتفاء بليس له
حجم نعم اخذ الاشتمال على الواحد لا شك انه اظهر في بيان المقصود سيما في بيان التناسب كما لا يخفى
وايضا فايدته اثبات الحجم اه كان مراده انا نفرض الاجزاء المتناهية المتحازة عن الحجم ونقول
انها مشتملة على الواحد والمتناهي فالمتناهي منها لئن لم يكن له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن التاليف مفيدا
للمقدار الى اخر الدليل ولا يخفى انه لا حاجة في هذا المطلب الى اخذ اشتمال الكثرة المتناهية على الواحد
والمتناهي اذ يكفي ان يقال ان تلك الاجزاء المتناهية المفروضة اما ان يكون لها حجم او لا الى اخر
الدليل من دون اخذ اشتمالها على الواحد والمتناهي فان قلت يمكن ان يكون الاجزاء المتناهية
المفروضة لها حجم لكن يكون ذلك الحجم في جهة واحدة فلا يكون جسم بخلاف ما اذا اخذ اشتمالها
على المتناهي اذ ذلك المتناهي الذي هو جزء تلك الاجزاء قد يكون له حجم وسيضم اليه الباقي
فيحصل جسم قلت نضم الى الاجزاء المفروضة اجزاء اخر فيحصل جسم والقول بانه على هذا لا يمكن
تحصيل الجسم في كل كثرة متناهية بخلاف ما اذا اخذت المقدمة المذكورة فانه قد يمكن تحصيل
الحجم

حجم في كل كثرة متناهية على ما ذكر باطل اذ على تقدير الاخذ المذكور ايضا لا يتم الكلية اذ لا يلزم ان يكون في كل كثرة متناهية
كثرات متناهية حتى يمكن تحصيل الجسم بل يجوز ان لا يكون فيها الا كثرة واحدة كالثلثة الا ان يقال بامكان تركيب
الجسم من ثلثة اجزاء كما سيجيء ومع تظهر الفرق اذ على تقدير اخذ هذه المقدمة يكون الكلام على ان كل اجزاء كثرة متناهية   د الا مع
يمكن تحصيل الجسم على تقدير تركيبها لا يعلم ذلك بل يجوز عند العقل ان يكون الاجزاء المتناهية لها حجم في جهة واحدة
فقط فيحتاج تحصيل الجسم الى ضم اجزاء اخرى وكان تمام يمكن ان يوجد فيمكن ان يقال ايضا ان على تقدير الاخذ يعلم   فر مع
المقصود من حيث منطوق العبارة وعلى تقدير الترك من حيث المعنى فالاخذ اليق واولى فافهم
اذ معلوم ان المراد بالواحد اه لا يخفى انه لا حاجة الى كون المراد من الواحد هو الواحد الذي يشتمل عليه المتناهي فيجوز ان يكون
المراد الواحد الذي يشتمل عليه الغير المتناهي ويتم الدليل به بل هو انسب بالسياق على انك قد علمت عدم
الاحتياج الى اخذ الاشتمال على الواحد في غير المتناهي فافهم   قال بعض المحققين ذكر التناهي لبيان كلية   على مع ايضا
الكبرى اه مراده انه عمم في الحكم تنبيها على دليل الكبرى الكلية اي كل كثرة مشتملة على الواحد والمتناهي سواء اوردت
بهذه العبارة او بعنوان ان كل كثرة غير متناهية مشتملة على الواحد والمتناهي اذ هي في معرض المنع ظاهرا
اما بالتخصيص بالمتناهي وتسليم الحكم فيه كما في الاول واما بالمنع مطلقا كما في الثانية والقول بان هذا الحكم
مسلم في المتناهي دون غيره وحيث عمم اشار الى دفع المنع بان الكثرة لذاتها تقتضي الاشتمال على الواحد
والمتناهي ولا دخل فيه للتناهي اصلا فالمنع غير متوجه ولا يخفى انطباق كلامه على ما ذكرنا ظاهرا فدون
تكلف وان مثل هذا ايضا شايع في المحاورات والمطالب وعلى هذا اندفع ما اورده المحاكم عليه من الارادي
بالكلية بلا ريبة فافهم   والظاهر ان لفظه اه لا يخفى بعده وبما ذكرنا غنية عنه ثم ان النسخ مختلفة
عند قوله ذلك البعض المحقق ولا مدخل في ذلك لكون الكثرة متناهية ففي بعضها بعد ذلك القول
يوجد او غير متناهية وفي بعضها لا يوجد فعلى الاول كان تكلف في ارجاع كلامه الى ما ذكره المحاكم اولا الحاشية
من قوله يمكن ان يقال بهذه المقدمة اه سقوط الغير من قوله الكثرة الغير المتناهية على ما ذكره لكنه
على الثاني لا بد معه من زيادة في قوله لكون الكثرة متناهية ايضا كما لا يخفى   والثاني يستلزم ان لا
يكون التاليف اه لا يخفى ان المنع الذي اورده المحاكم باق بحاله اذ لا نسلم انه اذا لم يكن في الجسم كثرة متناهية
لا يكون حجمها ازيد من حجم الواحد يلزم ان لا يكون التاليف مفيدا لازدياد الحجم اصلا لجواز ان يكون الكثرة الغير
المتناهية ذات حجم ولئن لم يكن شيء من الكثرات المتناهية ذا حجم توضيحه ان يقال انه يجوز ان يكون كل
جسم مثلا مؤلفا من اجزاء متناهية متباينة في الوضع غير متداخلة ويكون كل جزء منها متداخلا

فيه صح احد بها لئن يكون الترفي الاحاد فوقت واحد مثلا البس بالقياس الى خرلق البتة والافراد لئن يكون فيه ما في خرلق وزيادة

واحد عليه اوانت

[illegible]

بيرهذه الكثرة التي
بيان اشتمال الكثرة التي
لتناهي لكن منتم ابيها
محل الكثرة على الكثرة
على سبيل الاستطراد
ام غير مطابق للواقع
واضح انئن المتناهي
الذي يكون شاملاً
على منع الخلو بهذا التوجيه
يقال وكذا اخذ لئن
لاحظ عند قوله
بل والاكتفا بطبيعة
كما لا يخفى
ازة عن الجسم ونقول
لم يكن التاليف مفيدا
المتناهية على الواحد
لئن بها حجم اولا لئن
يكون الاجزاء المتناهية
ف ما اذا اخذ اشتمالها
وسيظهر اليه البيان

على المتناهي او ذلك [illegible]
متحصل جسم ثلث نضيم الى الاجزاء الى ومنه اجزاء الى متحصل جسم والقول بانه على هذا الا يمكن
تحصل الجسم في كل كثرة متناهية بخلاف ما اذا اخذت المقدمة المذكورة فانه قد يمكن تحصل
الجسم

الجسم في كل كثرة متناهية على ما ذكر بطل اذ على تقدير الاخذ المذكور ايضا لا يتم الكلية اذ لا يلزم لئن يكون في كل كثرة متناهية
كثرات متناهية حتى يمكن تحصيل الجسم بل يجوز لئن لا يكون فيها الا كثرة واحدة كالثلثة الا انئن يقال بامكان تركيب
الجسم من ثلثة اجزاء كما سيجي وح يظهر الفرق اذ على تقدير اخذ هذه المقدمة يكون الكلام على انئن كل اجزاء كثرة متناهية
يمكن تحصيل الجسم وعلى تقدير تركيبها لا يعلم ذلك بل يجوز عند العقل لئن يكون الاجزاء المتناهية لها حجم من جهة واحدة
فقط فيحتاج تحصيل الجسم الى ضم اجزاء اخرى وكان تمام تكلمهم لئن يوجد تمكين لئن يقال ايضا لئن على تقدير الاخذ يعلم
المقصود من حيث منطوق العبارة وعلى تقدير الترك من حيث المعنى فالاخذ اليق واولى فافهم

اذ معلوم لئن المراد بالواحد اهاه لا يخفى انه لا حاجة الى كون المراد من الواحد هو الواحد الذي يشتمل عليه المتناهي اذ يجوز لئن يكون
المراد الواحد الذي يشتمل عليه الغير المتناهي ويتم الدليل به بل هو انسب بالسياق على انك قد علمت عدم
الاحتياج الى اخذ الاشتمال الواحد في غير المتناهي فافهم   قال بعض المحققين ذكر التناهي لبيان كلية
الكبرى او براده اذ عمم في الحكم تنبيها على دليل الكبرى الكلية اي كل كثرة مشتملة على الواحد والمتناهي سواء اوردت
تلك العبارة او بعنوان لئن كل كثرة غير متناهية مشتملة على الواحد والمتناهي اذ هي في معرض المنع ظاهراً
اما بالتخصيص بالمتناهي وتسليم الحكم فيه كما في الاول واما بالمنع مطلقا كما في الثانية والقول بان هذا الحكم
مسلم في التناهي دون غيره وحيث عمم اشار الى دفع المنع بان الكثرة لذاتها تقتضي الاشتمال على الواحد
والمتناهي ولا دخل فيه للتناهي اصلا فالمنع غير متوجه ولا يخفى انطباق كلامه على ما ذكرنا ظاهراً من دون
تكلف ولئن مثل هذا ايضا شايع في المحاورات والمطالب وعلى هذا اندفع ما اورده المحشي عليه من الايراد في
بالكلية بلا ريبة فافهم   والظاهر لفظ اه لا يخفى بعده وما ذكرنا عنه غنية ثم لئن النسخ مختلفة
عند قوله ذلك البعض المحقق ولا مدخل في ذلك لكون الكثرة متناهية ففي بعضها بعد ذلك القول
يوجد او غير متناهية وفي بعضها لا يوجد فعلى الاول كان تكلف في ارجاع كلامه الى ما ذكره المحشي اولا الحاشية
من قوله يمكن لئن يقال بهذه المقدمة اه سقوط الغير من قوله الكثرة الغير المتناهية على ما ذكره لكنه
على الثاني لابد معه من زيادة في قوله لكون الكثرة متناهية ايضا كما لا يخفى   والثاني سيظهر لئن لا
يكون التاليف اه لا يخفى لئن المنع الذي اورده المحاكم باق بحاله اذ لا نم انه اذا لم يكن في الجسم كثرة متناهية
لا يكون حجمها ازيد من حجم الواحد حتى يلزم لئن لا يكون التاليف مفيدا للازدياد الحجم اصلا لجواز لئن يكون الكثرة الغير
المتناهية ذات حجم ولئن لم يكن شيء من الكثرات المتناهية ذا حجم نو سلمنا لئن يقال انه يجوز لئن يكون كل
جسم مثلا مؤلفا من اجزاء متناهية متباينة في الوضع غير متداخلة ويكون كل جزء منها متداخلاً

ذ الام

فرهم

علامه ايضاً

لاجزاء غير متناهية فالكثرة الماخوذة من تلك الاجزاء اما ان يكون من الاجزاء المتناهية الغير المتداخلة لكل منها مشتمل على
الاجزاء الغير المتناهية على ما هو المفروض فالمجموع بطريق الاولى حجم اذا كانت تلك الكثرة ذات حجم فلا ينفع في الكلام
واما ان يكون من الاجزاء الغير المتباينة المتداخلة فكل كثرة متناهية يوخذ منها نقول انه لا حجم لها ولا يلزم ان لا يكون
التاليف مفيدا الازدياد الحجم اصلا اذ الكثرة الغير المتناهية يمكن ان يكون ذات حجم فان قيل نعلم بديهة
ان تداخل الاجزاء لا دخل له في المقدار والجسم المفروض حجمه ومقداره لابد ان يكون بسبب الاجزاء المتناهية الغير المتداخلة فاذا اخذت
اجزاء غير متداخلة متباينة فلا شك انه يحصل منها جسم فيتم الدليل قلت كان النظام يمنع جواز تحقق الاجزاء
غير متداخلة بل كل جزء يوجد يكون متداخلا لاجزاء غير متناهية وايضا على هذا اذ لكم نقيض كلية مذهبه لكن لا [لمن صح]
يمكن اثبات السلب الكلي الذي هو المقصود في المقام باعتبار اخذ التناسب اذ لا تم ان ازدياد الحجم يجب
ازدياد النظم والتاليف وهو ظ وبما قررنا ظهر ان التوجيه الذي ذكره المحشي لا يخالف ما فهمه المحاكم واورد عليه المنع
كما لا يخفى اقول يمكن ان يعارض آه فيه ان المعارضة في هذا المقام مما لا وجه له اصلا لان الكلام ههنا في
بيان ابطال التداخل بانه يستلزم ان لا يكون التاليف مفيدا للمقدار بل ولا ان لا يكون مفيدا للعدد ايضا
والامام استدل على الاخير فالمعارضة معه بانه لا يستلزم افادة العدد بل العدد لا يجدي اذ يجوز ان يكون كلا [علوم صح]
الدليلان صحيحين بان يكون التداخل محالا مستلزما للنقيضين وايضا نقول ان الامام كان في صدد ابطال
التداخل فقد فرض امكانه والزم منه المحال و لا يمكن ان يقال معه لعله كان محالا فيلزم منه المحال اذ على هذا اثبت
مقصوده وهو ظ والمعارض لا يمكنه فرض التداخل ممكنا اذ للامام ان يقول لعله كان محالا على ما هو زعمنا وح نقول
ما ذكر من انه لا يخلو اما ان ينعدم ويحدث جزء واحد فيلزم عدم تحقق التاليف والتداخل منظور فيه اذ يجوز ان
ينعدم ويحدث جزء واحد والزوم عدم تحقق التاليف والتداخل ليس بمحذور والجواز ان يكون المحال مستلزما للمحال
وكذا قوله او لا ينعدم فان اتحد الجزءان حقيقة آه اذ نختار انه يتحد الجزءان والاتحاد وان كان محالا لكن يجوز ان يكون
لازما للمحال لكن هو التداخل فافهم المحاكم لا يقال لانم ان ههنا نقطا متعددة اه لا يخفى انه اذا كانت خطوط
متعددة منفصلة بعضها عن بعض ووصلت روسها عند مركز دائرة فح منع تعدد النقاط غير معقول المحاكم
وايضا لو لزم نقطة واحدة اه فيه نظر اذ اختلاف عوارض معروض واحد لا يستلزم ترجيح احد المتساويين [وصنا صح]
الذي اورده الامام عند اختلاف المتداخلين بالعوارض كما لا يخفى هذا التجويز بالنظر الى نهاية آه قد نقل
عن حاشية منه فيها ان هذا الدفع اعتراض متوجه الى الشارح من ان التعدد اما صغر او عظم وانتفاء الاول في الاجزاء
المتداخلة قطعي وكذا المحقق الثاني فلا مجال للشك والتجويز وانت خبير بان ما ذكره في دفع هذا الاعتراض
مما لا يحصل

لان ارتفاع التعدد اما ان يراد به سلب نهاية التعدد بالكلية كما هو المتعارف في سلب الطبايع فح لا شك في عدم تحقق [مما لا يحصل صح]
نهاية ارتفاع التعدد على ما قرره في الاعتراض او يراد به سلب نهاية التعدد في الجملة وح لا شك في تحقق نهاية ارتفاع
التعدد على ما قرره ايضا وعلى التقديرين لا مجال للشك والتردد وكان مراده ان نهاية ارتفاع التعدد لها فردان
بناء على اخذ الارتفاع بعنوان السلب في الجملة احدهما ارتفاع النهاية في ضمن ارتفاع التعدد الوضعي والثاني ارتفاعها
في ضمن ارتفاع التعدد الفعلي وهذه النهاية متحققة في ضمن الاول دون الثانية فالشك والتجويز في نهاية ارتفاع
التعدد بناء على هذا التجويز والاولى في توجيه كلام الشارح ان يقال قوله فيرتفع التعدد الوضعي دون الفعلي معناه
انه يرتفع التعدد الوضعي جزما دون الفعلي اذ يمكن ان لا يرتفع فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز [ويمكن ان يرتفع صح]
وعلى هذا اندفع الاعتراض المذكور وبهذا انه يمكن ان يحمل كلام الشيخ بل عسى العدد على انه بل عسى عدد العدد والتوجيه
لفظ عسى ح ايضا بالوجه الذي وجهنا به كلام الشارح وكلام الشيخ ايضا لا يابى عن هذا الحمل كما لا يخفى اذا تامل
في الكليين والعدد فافهم قوله اقول لا يخفى انه لو حمل اه لا يخفى ان التمايز العددي بحسب الوضع ليس ماله الا افادة
المقدار الذي نفاه اولا وايضا لا حاجة في تبيين التطويل الذي ذكره الامام وهو ظ قوله فهذا الضمير ايضا راجع الى الكثرة
كانه تقوية للامام في ارجاع الضمير الى الكثرة وانت خبير بان الكثرة التي ارادها الامام غير هذه الكثرة فلتحمل الكلام على انه
ليس تقوية له بل ايراد على الشارح حيث ارجعه الى الاحاد قوله الا ان يقال فحينئذ معناه لا حاجة الى ارتكاب هذا الوجه [حصله]
الذي لا يخلو عن تعديل الظاهر اذ راجع الى الاجزاء في قوله ولكن من اجزاء غير متناهية وكان اللام في قول الشارح من الكثرة
للعهد اشارة الى تلك الاجزاء والتعبير عنها بالكثرة للاشارة الى وجود التناهي فيها او منشاؤه كونها
كثرة وعبر عنها ههنا بالاحاد قال المحاكم اذ حصول الامتدادات الثلث لا يتوقف اه في هذا التوجيه [فيه انه لا حاجة صح]
الى اخذ انضمام الكثرات بل حاصله ان ينضم الى الكثرة الكائنة في جهة غيرها من جميع الجهات والغير اللازم ان يكون
كثرة فيمكن ان يكون الغير في كل جهة واحدا فيجوز ح تحصل الجسم في ضمن اربعة اجزاء كما ذكره قوله اما ان اشترط
كون تلك الاحاد اه فيه انه على تقدير كون الاجزاء اربعة ايضا يمكن تقاطع الامتدادات على زوايا قوائم كما لا يخفى قوله [زوايا قوائم صح]
ثم على هذا المذهب اه قد عرفت ان كلامه ليس على هذا المذهب فلا استدراك فيه قوله واقول والحق ان يحمل كلام
الشارح على انه لا يحتاج اه لا يخفى ان هذه المواخذة ايضا مواخذة سهلة لا دفع لها قطعا والاظهر ان يحمل كلام
الشارح على انه لا حاجة في تحصل الجسم الى ان يوخذ كثرة اولا في جهة ثم ينضاف اليها امور اخرى حتى يحصل الجسم
لكون تقدير كلامه يبين غير ما يحتاج اليه بل يمكن فرض تحصله بان يقال ان كان الكثرة متناهية حجم فوق حجم
الواحد تنضاف بين الاحاد في جميع الجهات حتى تحصل جسم وح لا حاجة الى التقدير فافهم قال الشارح

ودلک بعید عن الصواب قوله بعد ذلک اه الظاهر ان مراد الامام علی ما یظهر من مراجعة کلامه ان معنی کلام الشیخ ان کانت الکثرة متناهیة
منها حجم فوق حجم الواحد وامکنت النسبة بین تلک الکثرة التی فرض لها حجم وبین غیرها فی جمیع الجهات ان کان ذلک الحجم
مجامعا فی کل جهة اذ لو لم یکن مجامعا فی کل جهة لم یکن النسبة بینها وبین غیرها فی جمیع جهات فکان جسم الی آخر الدلیل وحاصل
ان قوله وامکنت الاضافات لبیان ان ذلک الحجم مجامع فی کل جهة للنسبة تلک الکثرة الی غیرها وح لا یرد ما اورد
الشارح کما لا یخفی   المحاکم یلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسب قد عرفت توجیه الکلام بحیث لا یرد علیه
هذا الالزام   الاولی تقدیم هذا التوجیه الی آخر الحاشیة لعل الشارح لم یفعل کذا لان کلام الامام ظاهر او صریح
فی ان حمل الاضافة علی النسبة واشعار کلام المحاکمات بان الشارح اکثر فسادا ان اذ قال یمکن حمل الکلام علی هذا التوجیه   لانه اورد توجیه الآخر صح
لکن یشتمل علی تقدیر واستدراک وهو شیء ما بذلا یمکن الحمل علی التوجیه الآخر واعترض علیه ولم یتعرض لامکان الحمل
علیه فافهم   وفیه تامل اذ هذا الدلیل وحده اه فیه تامل اذ هذا الدلیل وحده لا یمکن اثبات مذهب
الحکیم بدون ابطال مذهب النظام اما مستلزم انه بحو او بالنحو الذی ذکره الشیخ فافهم   فما نقطع الی الاجزاء
لا یثبت ما هو اه وایضا اذا قطع النظر عما یلزم من الدلیل الاول ضمنا واحد ما یستفاد منه صریحا ان عدم
کون الاجسام مرکبة من اجزاء لا تتجزی متناهیة فیما نقطع الا هذا الدلیل لا یثبت مذهب الحکیم من ان کل جسم
مفرد متصل قابل للقسمة الی غیر النهایة لان هذا الدلیل انما یدل علی ان کل جسم متناهی المقدار لا یتالف من اجزاء
غیر متناهیة فیمکن ان یوجد جسم غیر متناهی المقدار لا یکون مؤلفا من اجزاء لا تتجزی متناهیة ولا یکون متصلا
واحدا قابلا للقسمة الی غیر النهایة بل مؤلفا من اجزاء غیر متناهیة ویجیء الاشارة الیه الا ان یقال انه یلزم
من هذا الدلیل وجود کثرات متناهیة فی ضمن ذلک الجسم الغیر المتناهی یکون بکل منها جسما فح لا یکون
ذلک الجسم جسما مفردا او الکلام فیه وقد یقال ایضا هذا الحکم ایضا انما یستنبط من هذا الدلیل ضمنا ولیس
مفاده صریحا فهلا اعتبر ایضا ما یستنبط من الدلیل الاول ضمنا الا ان یقال هذا الاستنباط اظهر منه   حسنه صح
وهو کما تری وما ذکرنا یمکن تحصیل فائدة اخری لیحصل الجسم غیرها یجیء فتفطن   اول الاظهر ان یقال مقصوده اه
ان کان مقصوده الایراد الذی اورده الشارح فی الشرح السابق فلا مدخل له فی هذا المقام وان کان المراد
کما یفهم من الحاشیة انه قبل حصول الجسم بعنوان انه جسم لا یحصل الحکم علیه بهذا العنوان فیضعف اذ بعد
ما حکم علیه بانه حجم فی کل جهة لاحد شیء فی الحکم علیه بعنوان الجسمیة
آه فیه بحث لظهور ان کون الکثرة المتناهیة لها حجم فوق حجم الواحد مستلزم لکون نسبة حجم الجسم المتناهی   المحاکم ولئن کانت لزومیة معناها
الاجزاء الی حجم الجسم الغیر المتناهی الاجزاء نسبة متناه الی متناه وهما اللذان جعلهما المحاکم مقدما وتالیا

علی توجیه

علی توجیه الشارح من ضرورة انه اذا لم یکن للکثرة المتناهیة حجم فوق حجم الواحد لا یمکن ان لا یوجد جسم متناهی الاجزاء
فلا یکون فی نسبة حجم الجسم المتناهی الاجزاء الی حجم الجسم الغیر المتناهی الاجزاء هو نسبة متناه الی متناه واما اذا کان
کذلک فیتحقق تلک النسبة قطعا فان قلت لو لم یکن هذا التقدیر ایضا کان نسبة حجم الجسم المتناهی الاجزاء
الی الجسم الغیر المتناهی الاجزاء نسبة متناه الی متناه قلت ان اردت لو لم یکن ذلک التقدیر کانت النسبة ایضا   بقولک صح
کذلک اذ لو لم یکن التقدیر ایضا کان الشرطیة القائلة بانه لو کان جسم متناهی الاجزاء کان نسبة حجمه الی حجم
الجسم الغیر المتناهی الاجزاء نسبة متناه الی متناه صادقة فهو علی تقدیر تسلیمه لا یجدیک لان التالی فی الدلیل
لیس صدق هذه الشرطیة بل تحقق نسبة فی الواقع بین الجسمین المذکورین کنسبة متناه الی متناه وان اردت
انه لو لم یکن ایضا ذلک التقدیر کانت النسبة الکذائیة بین الجسمین متحققة فی الواقع ففساده ظاهر لما عرفت
من انه یجوز ان لا یکون علی انتفاء التقدیر المذکور الجسم المتناهی الاجزاء متحققا فکیف تکون النسبة بینه وبین
جسم آخر متحققا فالمحاکم کانه خلط بین الاعتبارین فافهم   المحاکم بل اللازم ان تکون نسبة الجسم الی الجسم آه
لا یخفی ان کون هذا ایضا لازما لا ینافی اللزوم الذی ذکرنا لان المحال یجوز ان یکون مستلزما للنقیضین وهذا المعنی
انما هو من المحال الذی هو مذهب النظام فلیس نقضا للدلیل اصلا بل هذا الذی ذکره المحاکم هو بعینه ما ذکره
المستدل من انه یلزم علی هذا التقدیر ان یکون النسبة بین الجسمین کنسبة متناه الی متناه فی الواقع لکن
یجب فی الواقع ان لا یکون کذلک باعتبار ان الحجم یزداد بحسب ازدیاد الاجزاء علی ما قرره المحاکم فکیف یتوهم
ان یکون قادحا فیه   ومع توجه حدیث الاعداد سند المنع فیه انه لیس المقام مقام الاستدلال
حتی تقابل بالمنع لان الکلام فی ان الشیخ لم حصل الجسم ولم یکتف بالحجم والظاهر فی هذا المقام لو قیل ان النسبة فی المقدار
یمکن ان یشترط باتحاد النوع فلو اکتفی بالحجم لکان مظنة المنع فحصل الجسم لیسلم من ذلک المنع لکان کلاما موجها موافقا
للاداب ومن المنع مقابلا لیس موجها فافهم   لکن علی مذهب الحکماء لا یخفی ان الکلام کان فی انه علی هذا المذهب
یلزم الحکماء تحقق النسبة بین الحجم ما ان وجد کان وبین الجسم فلا حاجة الی تحصیل الجسم وعلی هذا الاوجه للقول
بانه علی مذهب الحکماء والمحققین لا یصح هذه النسبة ولعل مراده ان النسبة بین الحجم والجسم لما کان صحیحا
علی جمیع المذاهب اختار الشیخ ذلک لئلا یرد علیه المنع فی بادی الرای وان کان امکن دفعه لکن الزم وهو من
مذهب الخصم فافهم   المحاکم لکن استثناؤه انما یصح لو کان هو الواقع اه قد عرفت حقیقة الحال ولا حاجة
الی اعادة المقال ولا تکراره یمکن تقریر الدلیل بوجه آخر غیر ما قررنا آنفا بحیث یصیر الشرطیة لزومیة بان یقال لو کان
للکثرة متناهیة منها حجم فوق حجم الواحد ثم ان یجوز اجتماع هذا التقدیر مع کون نسبة الحجم الی الحجم نسبة متناه الی متناه

كما هو المشاهد في الواقع اذ الامور الواقعة يجوز اجتماعها في الواقع فرودة لكن لا يجوز اجتماعه معه لانه يستلزم نقيضه وعلى هذا ايضاً لا يكون
الشرطية الثانية غير منتجة في القياس الاستثنائي كما ذكره الحاكم اولاً ولا استثناء نقيض التالي غير صحيح لكونه خلاف الواقع على
ما ذكره ثانياً لكن هذا التقرير بعيد عن الكلام في الجملة الاولى اوله والمحقق الشريف قال في توجيه الدليل ان الشرطية
الثانية لكنها منتجة لان مرجعها الى الانفصال المانع للجمع والخلو معه وتوجيه كلام الشيخ يحتاج الى عناية كان يقال
معناه لكن ليس نسبة الحجم الى الحجم نسبة المتناهي الى المتناهي لانه على هذا التقدير اي تقدير كون الكثرة المتناهية لها حجم
فوق حجم الواحد ازدياد الحجم يجب ازدياد التأليف والنظم فنسبة الحجم الى الحجم نسبة الآحاد الى الآحاد فاذا كان
نسبة الحجم الى الحجم نسبة المتناهي الى المتناهي لزم ان يكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي اي الآحاد الى الآحاد نسبة المتناهي
الى المتناهي اي الاجزاء الى الاجزاء هف ويمكن ان يحمل كلام الشيخ لا على استثناء نقيض التالي بان يقال ان اراده لو كان للكثرة
حجم فوق حجم الواحد لزم ان يكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه لكن معنا مقدمة اخرى هي ان ازدياد
الحجم يجب ازدياد التأليف والنظم ويلزم من هاتين المقدمتين ان يكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي نسبة المتناهي الى
المتناهي وهو محال فيكون ملزومه وهو المقدم المذكور باطلاً فمذهب المخالف محال وعلى هذا يكون القياس اقترانياً لا استثنائياً
هذا ما ذكره المحشي اوله اي المحشي في هذا كلام الشيخ ابداً الى ان قول الشيخ غير مناسب لسوق الكلام كانه باعتبار ان الشيخ
قال لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ ظاهره يحكم الاكتفاء بهذا في جواز لزوم نقيض التالي بان يقال لكنها كنسبة
الاجزاء الى الاجزاء ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فلا يكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه
ولا حاجة الى ان يقال نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء بناء على المقدمة التي ذكرها من ان ازدياد الحجم يجب ازدياد
التأليف والنظم وهذه النسبة الثانية نسبة متناه الى غير متناه فلو كانت النسبة الاولى نسبة متناه الى متناه
لكانت نسبة المتناهي الى غير المتناهي نسبة المتناهي الى المتناهي وهو محال فلم يكن النسبة الاولى نسبة متناه الى متناه
وهو نقيض التالي المط على ما يلزم من التوجيه الذي ذكرنا لكلام الشيخ ولا يخفى ان الشيخ كان ان كلام الشيخ
غير مناسب به ايضاً على توجيه كلامه بقوله فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه انتقالاً ان حاصل
هو الذي ذكرنا في توجيه كلام الشيخ فافهم الحاكم وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد لا يخفى ان اثبات
هذه الجزئية موقوف على ثبوت الجسم المفرد وكون النزاع في الجسم المفرد على ما مر سابقاً لا يكفي في المقام
اذ وظيفة الحكم البرهان ذ الظاهر من قولهم بان النزاع انما هو في الجسم المفرد بعد انهم اثبتوا الجسم المفرد ونحن
ولنا ذكرنا سابقاً ان وجود الجسم المركب بدون المفرد كانه ممتنع بداهة ويمكن بناء على هذا التوجيه تقييد
الشيخ هذا الفصل بالتنبيه لكن مع ذلك الاولى ان يحمل كلام الشيخ في الفصل الثاني على انه لا يجوز ان
يكون

ايضاً منه

يكون الجسم مؤلفاً من مفاصل غير متناهية سواء كانت اجزاء لا تتجزى اولا ولا يخفى ان مفاصل لا ينفصل اصلاً على ما مر
سابقاً من انه لا حاجة الى ذلك التخصيص ولكن كلام الشيخ تعرض بابطاله مطلقاً وثم تقول اذا ثبت ان الجسم لا
يجوز ان يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية مطلقاً ولا يجوز ان يكون مؤلفاً من مفاصل متناهية لا تتجزى فلا بد ان يكون
بعض الاجسام متصلاً واحداً اذ لو كان منفصلاً فاما الى اجزاء لا تتجزى متناهية او غير متناهية وهو بط
او الى اجزاء تتجزى فاما ان ينتهي الى جسم متصل وهو المط او غير النهاية فيلزم التأليف من الاجزاء الغير المتناهية
هف وعلى هذا اندفع النظر الذي اورده من دون حاجة الى القول بان الكلام في الجسم المفرد فافهم الش
لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية اه قد عرفت ان الاولى
ان لا يخص الاجزاء الغير المتناهية بالتي لا تتجزى الحاكم ولم يبلغ الانقسام الى ان يحصل جميع الانقسامات
الممكنة ان اريد بقبول الانقسام كون الجزء متصلاً واحداً قابلاً للانقسام فالشرطية مسلمة لكن الحصر في الشق
والشق الاول غير مسلم اذ المراد بالشق الاول ما لا يقبل الانقسام بمعنى ان لا يكون له جزء ولا يقبل الانقسام
والا لم يلزم ان يكون جزءاً لا يتجزى وان اريد به مقابل الشق الاول فالشرطية ممنوعة ثم لا بد ان يبنى الكلام اما
على ان امتناع التس او على الكثرة لا بد لها من الانتهاء الى الواحد وقد تردد هذا الترديد الذي ذكره في
الجزء الواحد ولا اشكال او على ما اشرنا اليه سابقاً ان العقل يحكم بداهة بان جميع ما يمكن من الانقسام
اذا اخرج الى الفعل فلا بد ان ينتهي الى ما لا ينفصل ولا ينقسم ولا قطعاً النظر عن ان الكثرة لا بد ان ينتهي الى الواحد فنقول
الحاكم بل الى ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل هذا ايضاً انه يجوز ان لا يكون جسماً متصلاً
بل منفصلاً الى ما لا يقبل الانقسام ايضاً وهكذا فيبنى الكلام ههنا ايضاً اما على امتناع التس او ان الكثرة لا بد
ان ينتهي الى الواحد او على ما ذكرنا سابقاً من ان تركب الجسم المحسوس المتناهي من اجسام غير متناهية غير معقول
او على ان يقال ان البديهة حاكمة بانه اذا لم يكن في الجسم متصل واحد وكان منتهياً الى اجزاء لا تتجزى كما لا يخفى
على من له فطرة سليمة وهذا هو الذي ذكرنا آنفاً اذ تسبح وجه آخر لدفع النظر ثم لا يخفى ان ما ذكره الحاكم
في توجيه الدليل مستدرك اذ لا حاجة الى ان يثبت اولاً ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة ثم يثبت ان
بعض الاجسام متصل في نفسه بل يكفي ان يقال لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركباً من اجزاء لا تتجزى فان لم
يقبل اصلاً فيكون متصلاً وان انقسم فاما الى ما لا يقبل الانقسام فيلزم الجزء واما الى ما يقبل الانقسام وهو
الجسم المتصل والمراد بانه يجوز ان ينقسم الى ما يقبل الانقسام وهو ايضاً الى ما يقبل الانقسام وهكذا الى ما لا
بين التوزيع والدفع للدفع والاولى في توجيه كلام الش ان يقال الزم اولاً من امتناع تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى

لزمهم

بذاهم

المكنة صح

علم حصول جميع الانقسامات بالفعل ابتداء على ما ذكره الحاكم او على ما اشرنا اليه من ان البداهة حاكمة بانه اذا اخرج
جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل ظاهر ان ينتهي الى الجزء وبعد ذلك لزوم المطلوب كون بعض الاجسام منفصلا ظ
جدا الحكم البداهة بانه اذا لم يخرج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل فبقي او متصل ثم اقرب عن هذا الكلام
مترتبا الى انه يمكن اثبات المط بدون توسط هذه المقدمة بان يثبت اولا انفصال بعض الاجسام من امتناع تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى اما بهذا النحو الذي ذكرنا انفا او بان يقال اذا لم يكن في الجسم منفصل واحد لكان منتهيا الى الجزء
الذي لا يتجزى ضرورة كما اشرنا اليه فتدبر لكنه لا يوافق ما ذكره الشارح اه قد عرفت ان الظاهر انه لا يبنى الكلام على الجسم
المفرد وما وقع في بعض كلماتهم من البناء عليه فمبني على ما يلزم الاخر وقول الشيخ ومن الناس من ظن ان كل جسم ذو مفاصل
لا يجب تخصيصه بالمفرد حتى يكون رفعه مستلزما لسلب المفاصل عن بعض الاجسام المفردة اذ الجمهور كما يقولون
بوجود المفاصل في الاجسام المفردة كذلك يقولون بعد في الاجسام المركبة ايضا وهو ظ وبما ذكرنا ظهر ما في بعض كلام
بل في الحاشية لان دلايل نفي الجزء الذي لا يتجزى اه قد ظهر ما مر انه ليس بكاف في المقام بل لا بد من نفي
المفاصل المتجزية ايضا ونفيها لا يمكن بالفصل الاول والفصل الثاني انما يبطل المفاصل الغير المتناهية
في الجسم المتناهي فقط مال الامر الى الجزئية الاتي متمسك بان الكثرة لا بد فيها من الواحد او بامتناع التسلسل
او بما ذكرنا من انه اذا كان جميع الانقسامات بالفعل فيكون منتهيا الى الجزء بالضرورة فافهم لانه فرع
عليه في الفصل الثالث اه وفي بعض النسخ فرع عنه او على اي وجه لا يظهر له توجيه وكانه اراد ان المعلوم في
الفصل الاول هو المتفرع عليه القريب في الفصل الثالث فتدبر على ان لزومه منه ايضا محل نظ
وتامل بعد تسليم اشتراك العلة لا وجه لذلك كما لا يخفى اذا كانت متناهية من جانب اه لا يتوهم التخصيص
فيورد عليه انه لا يتم الكلية مع ايضا اذ لا يجري الدليل في غير المتناهي من الجانبين بل الدليل جار فيه ايضا
اذا اخذ من وسط ويتم الدليل فافهم وصار حاصل كلام الشيخ ان الجسم اه فيه انه لا حاجة اما ان
يراد بمفاصل غير متناهية في المقدمة الاولى اعم من ان يكون جزءا لا يتجزى او لا او يخصص فان لم يخصص فلا
حاجة الى تعميم المفاصل في المقدمة الثانية بل يتم الكلام مع تخصيصها بالاجزاء الغير المتجزية على ما قررنا
سابقا وان خصص فنقول ما ذكر في المقدمة الثانية لا بد من ثبوته سابقا حتى يبنى الكلام عليه وبعيد الفصل
بالبقية فاما ان يقال بثبوته في الفصل الاول وظ انه ليس كذلك او بثبوته في الفصل الثاني بناء على انه
يتمسك فيه ايضا بالتسلسل على ما قرره المحشي مع انه لا يلايم حينئذ قوله ويلزم كون البعد المشتمل على الجميع
غير متناهي القدر اذ لم يذكر هذا في الفصل الثاني الا ان يقال انه على سبيل الاستطراد او يكون بعيدا جدا

او بوجود الواحد في الكثرة صح

او يلزم

او يلزم ان يكون فرد ذكر الشيخ في المقدمة الاولى بعض ما ثبت في الفصل الثاني وفي المقدمة الثانية ما ثبت في الفصل الاول
مع بعض ما ثبت في الفصل الثاني الا ان يقال وعند هذا البعد ما لا يخفى بل الظاهر ان المقدمة الاولى اشارة الى ما ذكر
في الفصل الثاني والثانية الى ما في الفصل الاول فالظ ح اما ان تخصيص المفاصل في الثانية بالاجزاء الغير المتجزية
والتعميم في الاولى على ما قررنا سابقا واما التخصيص في الموضعين على ما قرره الشارح وعلى التقديرين لا يتم النكتة
التي ذكرها الامام فتدبر ويلزم كون البعد المشتمل اه حينئذ يمنع بناء على ان الاجزاء متناهية الشارح
فكانه قال ومن الناس من يجوز اه لا يخفى ما فيه من البعد بل الظ انه لفظ كما دل الاشارة الى انه لم يقل به صريحا لكن لزم
عليه كما مر سابقا واشار اليه الشارح ايضا توجيه السؤال ح على الشيخ انه لم قال ثم ان من الناس من يجوز هذا
التاليف ولم يقل بانه قال بوقوعه اذ هو كما لم يقل صريحا بالوقوع لم يقل صريحا ايضا بالجواز وكما لزم عليه القول
بالجواز يلزم عليه القول بالوقوع مع انك قد عرفت ان الظ ان مراد الشيخ ههنا عدم جواز التاليف من الاجزاء
الغير المتناهية سواء كانت غير متجزية او لا فتدبر الشارح اي زعم انه يجب فيه ان تهم الوجوب
من سياق العبارة غير ظاهر بل الظ عدمه وايضا يبقى الكلام ح في انه لم عبر عنه عن هذا المذهب بالوجوب وفي نفسه
بالجواز وما وجه التخصيص والظاهر ان المراد عدم الجواز في الاول وعدم الوجوب في الثاني من قبيل التفننات
التي كانت من عادة الشيخ لكن لا يخفى ان مثل هذه التفننات بما ربما يوجب عدم فهم المرام والتحير فيه وليس فيه نفع معقول
صحيح اصلا فافهم لانها لو كانت جزئية لكانت لها مدخل في جزئية النتيجة اه فيه نظر اذ لا محذور في
ان يكون اهمال القضية الاولى مستقلا في جزئية الحكم ولم يتعرض الشارح بان جزئية القضية الثانية لها مدخل
فيها ايضا نعم يرد عليه انه كيف يأخذ القضية الثانية كلية مع ان الشارح اخذها جزئية وهو ما ذكره بقوله
ولم يكن ما ذكره في جواب النقض صحيحا اه ولا يراد اخر على حدة فافهم ولو اخذت رفعا للايجاب الكلي
لم يترتب عليه اه فيه نظر لان قوله لان كل جسم اي يترتب له على قوله وليس كل جسم غايته انه ح لا يتم الدليل
الذي ذكره على قوله فقد ثبت ان بعض الاجسام متصل واحد ويرد عليه الايراد بانا نختار ان بعض
الاجسام لعله ينتهي الى جزء لا يكون له جزء ولم يثبت بطلانه بالمقدمتين المذكورتين اما بالاولى فظاهر واما
بالثانية فلانه يجوز ان يكون هذا فيها بان الجسم الغير المتناهي غير متالف من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية
وهذا هو الايراد الذي ذكره في العلاوة والحاصل انه لا يرد على ذلك البعض المحقق الا ايراد واحد
لا ايرادان فافهم واعتبر في الثانية ايضا التخصيص بالمتناهي على ما عرفت فيه ان هذا التخصيص
لا يفهم من كلام الشيخ ومن الكلام على انه يلزم من كلام الشيخ ح الكلية ايضا يلزم منه فلم لم يعتبر تلك

وبعتبر بهذا الا انه تعالى اذ يعتبر التناهي عينا ايضا قرينة اخذه في المقدمة الاخرى وان حينئذ لم يأخذه في المقدمة الاخرى ايضا
ليس من وجع في هذا الحج لم اخذ التناهي من السابق بقرينة اللاحق لا يخفى عليه تمشية هذا ثم لا يخفى انه بعد اخذ التناهي يندفع
الايراد المذكور عن ذلك البعض المحقق كما اعترف به المحشي ايضا وقد عرفت انه لا يرد عليه ايراد سواه فبعد اندفاعه
يسلم كلامه من الخلل فلم يبق تفاوت بين كلامه وكلام المحشي في الاستقامة الا انه لم يخصص المقدمة الاولى بالتناهي لم يصحح
كلامهما وبعد التخصيص يستقيم كلاهما بل كلام ذلك البعض هو بعينه ما ذكره المحشي فتدبر   الحاكم واما ما كان
فبعض الاجسام منفصل في نفسه وقد مر ما يتعلق بذلك فتذكر   الشارح وذلك يكون بحسب غرضه هاهنا
فيه انه كان غرضه اثبات الهيولى كذلك غرضه اثبات ما هو مذهب الحكيم في حقيقة تركب الجسم من الاجزاء وعدمه
كيف وهو ايضا من مسائل الحكمة كاثبات الهيولى فالتخصيص بالبعض غير مناسب هذا اذا كان المراد من
الغرض اثبات الهيولى على ما يفهم من كلام الحاكم واما اذا كان المراد منه ما ذكر فلم يظهر انه اي شيء هو حتى ينظر فيه فتأمل
الحاكم وذلك يكفيه بحسب غرضه هاهنا فيه بحث لانه يشعر عبارته بان الاجسام الغير المؤلفة ايضا
متصل لكن اللازم من المقدمتين المذكورتين انما هو اتصال الاجسام وذلك يكفيه بحسب غرضه فلهذا اقتصر
عليه وفساده ظاهر فلا بد من ارتكاب تأويل فتدبر   الحاكم واذا ثبت اتصال بعض الاجسام ثبت
الهيولى في بعض الاجسام وقد ثبت الهيولى في جميع الاجسام آه فيه نظر لانه اذا ثبت الاتصال في بعض الاجسام
وبه ثبت الهيولى في بعض الاجسام لا يثبت الهيولى في جميع الاجسام على ما سيجيء لان ما سيجيء هو ان صورة الاتصال
طبيعة واحدة فاذا ثبت احتياجها في بعض المواد الى المادة ثبت في جميعها وهذا انما يتم اذا ثبت الاتصال
في جميع الاجسام واما اذا ثبت كما هو المفروض هاهنا فكيف يمكن اثباتها في الجميع متمسكا بان الاتصال طبيعة نوعية
اذ لم يثبت بعد وجود الاتصال في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون بعضها مؤلفا من اجزاء لا تتجزى بدون اتصال وهو ظ
فالصواب اذن حمل الكلام على الكلية كما هو اللازم من الدليل وعدم الالتفات الى الالفاظ الموهمة التي في كلام
الشيخ المحرج للذهن المشوشة للطبع وحملها اما على انه اشعر حال التصنيف لتر مفادة خلاف الكلية او على انه
اشتغل لكن لم يلتفت اليه اعتمادا على ظهور المراد وعدم ذهاب الوهم الى خلافه فافهم   الشارح فاذن
ليس في الوجود جسم معين آه فان قلت الدليل كما اورده الحاكم يدل على انه لا بد من جسم في الوجود عديم المفاصل وذلك
يكون متعينا البتة لان الجسم الغير المعين لا وجود له فكيف يمكن ان يجمع بين هذا وبين الدليل قلت غاية ما يلزم
من الدليل ان يكون في الوجود جسم معين عديم المفاصل لكن لا متعين بخصوصه بل متعين لا على التعيين مثلا كل
جسم يفرض في وقت معين لا يلزم ان يكون هذا الجسم بخصوصه عديم المفاصل بل يمكن ان يكون ذا مفاصل

وبكذا

كلام الشيخ بل يلزم منه ولو اعتبر بالملزم من الكلام فيفهم مساك المقال المقام مع

يكفيه

انه يجب مع

وبكذا انفصاله ايضا لكن لا بد ان يكون منتهيا الى منفصل منفصل ونظير ذلك في الوجود كثير مثلا كل عدد نفرض يمكن ان يكون فوقه
في ذلك الوقت عدد اكثر وعدد اكثر وهكذا لا بد ان لا يوجد في الوجود جميع مراتب الاعداد بل ينتهي بالآخرة الى شيء وتحقيق
المقام ان يقال ان حصول جميع الانقسامات الممكنة بالفعل ممتنع بالذات وحصول كل واحد منها ممكن بالذات سواء نسب
الى ذات ذلك الحصول او الى ذات الجسم واما في الواقع فلا يخلو اما ان يلاحظ حال كل وقت او الاوقات مطلقة ففي
الاول نقول ان في كل وقت يجب في الواقع ان يكون جسم معين عديم المفاصل ولا يجوز في الواقع ان لا يكون كذلك
عديم الجسم الذي هو في الواقع اسباب نفسه لكن لا نعرفه بخصوصه وهذا هو مقتضى الامتناع الذاتي الذي ذكرنا
وعلى الثاني نقول لا يلزم في الواقع بمجرد الامتناع الذاتي الذي ذكرنا ان يكون جسم معين لا ينقسم في وقت اصلا الا ان
لم يوجد ذلك الامتناع من وجود صورة نوعية مانعة للانقسام اي زعم على ما هو زعمهم في الافلاك او عدم وجود
اسباب الانقسام فبالجملة لا يمكن الحكم بمجرد ذلك الامتناع الذاتي انه لا بد ان يكون جسم معين في الواقع لا ينقسم
في وقت اصلا نعم يجوز العقل ان يكون جسم كذلك وعلى هذا اندفع الاشكال راسا وظهر ان قولهم ليس في الوجود
جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل ان اريد به انه لا يجب بالنظر الى ذات الجسم او في الواقع بالنظر الى مطلق
الاوقات فصحيح وان اريد الوجوب الواقعي بالنظر الى خصوص وقت وقت فليس بصحيح فان قلت اذا كان
حصول جميع الانقسامات ممتنعا بالذات يجب ان يكون عدم حصول شيء منها واجبا بالذات لما عرفت
في المنطقيات وعدم حصول شيء ما منها لا بد ان يكون في ضمن شيء خاص فيلزم ان يجب عدم انقسامه بالذات
قلت امتناع حصول جميع الانقسامات لا نسلم انه يقتضي ازيد من ان يجب في الواقع عدم حصول انقسام ما
ولو بالسبب لا ان يجب ذلك بالذات لا بد له من دليل ولو سلم فلا نسلم انه اذا كان عدم حصول انقسام ما يجب
بالذات يجب عدم انقسام خاص ايضا والشبهة نظرة ان ارتفاع وجود زيد وعدمه ممتنع بالذات مع ان
شيئا منهما لا يجب بالذات والجواب الجواب فتأمل   الحاكم وشيء من هذين الجوابين لا يصلح اه فيه
ان الظاهر ان السائل هو الامام نفسه وهو اعرف بقصده فنقل قصده الايراد على صحة كلام الشيخ لا الا
عن حكم انحصاره على الامكان والجواب الثاني على تقدير تمامه يدل على انه لو قال يجب ان لا يكون لم يكن
صحيحا وهذا يصلح جوابا لانه ربما يحيل عليه السؤال وهو ظ ولعله بهذا امال فالاظهر فافهم   الشارح والاظهر
انه آه لا يخفى انه بمحض الامكان لا يثبت ما هو مذهب الحكيم الذي غرض الشيخ في هذه الفصول وكذا اثبات
الهيولى ايضا محل نظر قلت شيء لان سبب العزم لفظ الوجوب في المقدمة الثانية حتى يلزم من رفعه
الامكان ولا يستقيم الاطلاع مع ان ما ذكره سابقا من الدليل يمكن ان يثبت به وجوب وجود جسم عديم المفاصل

لكن مع

وبهذا الانحام انقسام محلا ما فعلناك اذ لا تبتنى الالتفات اليه ولا ما توهمه فلا تغفل قوله بين كل واحد من ذينك
الجسمين لفظ الكل عن واقع موقعه والصواب حذفه كما لا يخفى قوله وبقي القسم الذي لم يكن اه لا يخفى انه لا حاجة الى
فرض كل قسم من الجسم المفروض بين احد الجسمين المحاذيين له وبين قسم آخر من ذلك الجسم غير مماس له بل يكفي فرض
كل قسم من الجسم المفروض بين الجسمين المحاذيين كما فرض كل جسم بينهما فافهم قوله فيه بحث فلان هذا انما
انما يلزم لو لم يقيد اختلاف الوضعين اه ولو لم يقيد ايضا اختلاف الوضعين باختلاف الوضعين العارضين
نقول الظاهر ان من يقول بان اختلاف الوضعين موجب لانقسام المحل في الخارج يقول انه اذا كان عرض حالا في جزء
من الجسم وعرض حالا في جزء آخر منه فذلك يوجب الانفصال فلذلك في الخارج بذينك الجزئين لا انه اذا كان جسم ملاقيا
بطرفه لجسم آخر وبطرفه الآخر كان ذلك الجسم منقسما بقسمين في الخارج وكيف يقول عاقل بذلك والفرق بين الوجهين
ظاهر لا ريبة فيه فافهم قوله او بان يحكم عليه بالضعف يوجد في بعض النسخ بعد هذا الكلام زيادة لا يفهم لها محصل
وكانها من غلط الناسخ قوله بل لا بد من اختلاف الحيثية المقيدة حتى تتغاير المحل بهذا الكلام وان كان مشهورا
بينهم لكن الظاهر انه لا اصل له لان تغاير المحل غير لازم في اجتماع المتقابلين كيف ونعلم ضرورة ان زيدا اذا كان ابا لعمرو
وابنا لبكر لا محل لعروض الابوة والبنوة سوى ذات زيد فقط وليس في ذاته جهة حقيقية اخذت ليست موضعية
لهما وكذا في نظائره بل الصواب ان مطلق اجتماع المتقابلين لا بد من اختلاف جهة سوى الجهة التعليلية لان
الجهة التعليلية لا تجدي في اجتماع المتقابلين بالضرورة لكن لا يلزم ان يصير تلك الجهة جزء المحل ولا انه اذا لم
يصر جزء المحل حتى تختلف الموضوع ويكون مصححا لاجتماع المتقابلين بناء على انتفاء المحل الذي هو شرط
التناقض لا يصح اجتماعهما لان انحصار وجه الصحة في اختلاف المحل مطلقا ثم بل كما نعلم بديهة ان اختلاف
المحل مصحح لاجتماع المتقابلين كذلك نعلم ان اختلاف الحيثية ايضا مصحح له ولا يلزم ارجاعه الى اختلاف
المحل مثلا في المثال المفروض المصحح لاجتماع المتقابلين اختلاف الاضافة ولا يلزم ان يكون اختلاف المحل
اذ كما ان العقل يحكم ان عند اختلاف المحل لا يمتنع اجتماع الابوة والبنوة كذلك يحكم به عند اختلاف الاضافة
ايضا والحاصل ان اختلاف الحيثية ايضا سوى اختلاف المحل والعقل يحكم بانه مصحح لاجتماع المتقابلين ولا يلزم
ارجاعه الى اختلاف المحل اذ لا دليل عليه ولا يستقيم في اكثر الصور لكن ان اختلاف الحيثية تختلف في المواد
ففي بعضها يرجع الى اختلاف الاضافة كما في المثال المفروض وفي بعضها الى غيره كما يظهر عند التتبع ثم لا ينكر ان
في بعض المواد لا يمكن اجتماعهما الا باعتبار اختلاف المحل ولعل ما نحن فيه اي اجتماع السواد والبياض
كذلك اذ العقل يحكم بانه لا يمكن اجتماعهما في محل واحد لكن اختلاف محلهما لا يلزم ان يكون بحسب الوجود
في الخارج

الجسم مع

مطلق مع

الخادم مع

في الخارج بل يكفيه الاختلاف بحسب الوجود الذهني لان وجود اجزاء المتصل الواحد ليس وجودا ذهنيا اختراعيا بحيث لا يترتب عليه
اثر اصلا بل وجود في نفس الامر فهو موجود فيه يمكن ان يصير منشأ للاثار واللوازم وانكاره مكابرة وبالجملة ان جعل المحل للسواد والبياض
في الجسم الابلق نفس الجسم كما هو الظاهر وجعل المحل بالحقيقة فاختلافهما الاحتياج الى اخذ الحيثية بل هما مختلفان بحسب الوجود الذهني وان
جعل محلهما المجموع فينبغي ان يتمسك باختلاف الحيثية الذي سينقله المحشي عن بعض المحققين والاول اولى فافهم وتدبر ولا تغتر بما
في الحاشية فكيف يكون جزء المحل الوضعي وقد عرفت ما في لزوم الجزئية في الحاشية المقيد اذا اعتبر من حيث انه مقيد
كان التقييد داخلا اه لا يخفى ان ما يقال في بعض المواضع ان التقييد مثلا داخل والقيد خارج ارادوا به ان المقيد مثلا
اذا قالوا ان موضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث استعداد الحركة والسكون ارادوا ان موضوعه الجسم المستعد لا ان موضوعه
مجموع الجسم والتقييد بالاستعداد وقد اشرنا اليه ايضا سابقا فيما نحن فيه اذا كان محل البياض والسواد في الابلق كل الجسم
في الحيثيتين اللتين ذكرهما المحشي فكان الحاصل ان الجسم من حيث هو قابل للانقسام بهذا النصف المعين مثلا محل للبياض
ومن حيث هو قابل للانقسام بالنصف الآخر محل للسواد ومحصله على قياس ما عرفت ان الجسم القابل كذا محل
للبياض والقابل كذا محل للسواد لا ان القابلية او التقييد بها جزء المحل وبذلك يختلف محل البياض والسواد
بل يصير المحل مختلفا باعتبار ان الجسم القابل كذا كان غير الجسم القابل كذا كما ان زيدا باعتبار انه كاتب غير زيد باعتبار
انه شاعر او ان زيد الكاتب غير زيد الشاعر لا ان زيدا مع الكتابة او مع التقييد بها غير زيد مع الشعر او مع التقييد به وبما ذكرنا
ظهر انه يمكن ارجاع اختلاف الحيثية التقييدية الى اختلاف المحل لكن لا بالوجه الذي ذكره المحشي بل بوجه آخر وبهذا
ما عرفناك في الحاشية ثم لا يخفى انه لا يلزم ايضا في جميع موارد الاختلاف الحيثية التقييدية ان يرجع الى ما ذكرنا بل يجوز ان يكون
اختلاف حيثية زيادة لا يمكن ارجاعه الى ما ذكر ويكون مع ذلك مصححا لاجتماع المتقابلين اذ لا دليل على وجوب ذلك
الارجاع ايضا وبالجملة لو صح ذلك الارجاع في جميع المواد فبها ونعمت ولو فرض عدم صحته زيادة فلم يأخذ احد
منع لزوم الارجاع فيها فتدبر في الحاشية بل الحق ان يقال المراد استعداد الفعل اه انت خبير بان الجسم مع
الاستعداد لا يعتبر لان يجعل محلا للبياض والسواد وكل ذلك من غفلة عما هو المراد قلت الامتياز مطلقا من
الصفات الذهنية اه لا يخفى ان جعل الامتياز مطلقا من الصفات الذهنية مما لا محصل له في نظر العقل السليم
بل الظاهر ان الامر في الخارج ايضا يتصف بالامتياز وانكاره مكابرة ولا حاجة ايضا الى التزام ذلك فيما نحن فيه
بل يجوز ان يقال الامتياز في الخارج ويكفي فيه وجودهما في الخارج في ضمن الكل اذ لا شك ان وجودهما في الخارج ليس وجودا
ذهنيا محضا بل وجود نفس امري كما اشرنا اليه والعجب انه يختار انهما موجودان في الخارج لا بصفة الانفصال
ولا يختار امتيازهما في الخارج وانه يكفي هذا النحو من الوجود في ذلك ويلتزم ان الامتياز مطلقا من الصفات الذهنية

بين محل البياض والسواد مع

فافهم **قوله** لكن التعارف حقيقة ببعض وجوه الاتحاد فيه وجوه من الكلام قد مرّ بعضها في تعليقاتنا على الزوم الجديد للتجريد فتذكر
قوله اقول فيه بحث لان نقل السائل اولا يخفى عدم وقع هذا البحث اذ مع قطع النظر عن ان السائل غير المجيب نفسه
وان اعترف بقصده غاية ما يلزم منه اعتراض على منع توقف الحمل لو سلم ان موقوف لم يتم استدلاله اصلاً فافهم
قوله واقول ان الجواب عنه ان الجزاء اه فيه انه يظهر من كلامه ان الجزء باعتبار الجزئية ليس موجود في الخارج بل هو موجود
باعتبار الماهية ولا يخفى ان ماهية الجزء ليس الا ماهية الكل مثلا ماهية جزء الجسم هو طبيعة الجسمية التي تحمل على الكل ايضاً
وهو فردها كما صرح به فح نقول ان تلك الماهية وجودها لابد ان يكون في ضمن فرد فما لم يكن في ضمن فردها الذي هو الكل
فقط فح الجزء ليس بموجود اصلاً بل ماهية الكل موجودة في ضمن فرد لها وهذا ليس بموجود له البتة كما ان وجود
عمرو ليس وجود الزيد مع انهما مشتركان في الماهية اذ في ضمن الكل والجزء معا لكن بوجود واحد فرجع الى ان الجزء من حيث
الجزئية ايضا موجود والحاصل انه لابد اما من القول بان الجزء ليس بموجود اصلاً وهو مع انه يكاد ان يكون مخالفا للبداهة
قد مر في الفصل الخامس على انه لا حاجة الى ارتكاب مؤنة الجواب الذي ذكره واما من القول بوجوده من حيث الجزئية
وح يبطل ما ذكره من الجواب فالاولى التمسك بما ذكره ذلك البعض المحقق ويمكن ان يجاب ايضا عن الايراد
بعد تسليم ان الحمل هو الاتحاد في الوجود بان يقال لا نسلم ان جزء المتصل الواحد موجود بوجود الجزء الآخر وكذا بوجود
الكل بيانه ان التسليم ان الكل اذا كان موجودا كان اجزاءه ايضاً موجودة لكن لا بوجودات متغايرة منفصلة
وليس معنى ذلك ان الكل موجود بوجود واحد هو وجود الكل بل ان الكل منها وجود لكن ليس وجودا فعليا منفصلا
عن وجود الآخر مثل وجود الجسمين المنفصلين وهذا الوجود الفرضي النفس الامري ليس وجود الكل ايضا لان وجود
الكل وجود فعلي متاز منفصل والحاصل ان الكل له وجود فعلي منفصل ولكل جزء له علمية لكن وجود فرضي غير منفصل
وعلى هذا لا يلزم حمل الاجزاء بعضها على بعض ولا على الكل ولا حمل الكل عليها اصلاً وهذا وان كان مخالفا لما هو
المشهور بحسب الظاهر لكن بعد التأمل كانه يظهر انه ليس ببعيد عن الصواب ولو فرض بعده عما هو المشهور فهو اولى
قال الحاكم وهذا يؤيد ما ذكرنا في اختلاف الاعراض كان الشارح باعتبار اتحاده في ابطال الجزء اه على ما بينه
فلا مزيد عليه ما لا نزيد على لساره وهذه القسمة وهمية باعتبار اختلاف العرضين الملاقاة فلو كانت
هذه وهمية خارجية لكان ينبغي ان يحكم الشيخ ان القسمة الخارجية لا تقف لان الوهمية لا تقف بها او وقد وقف
ان القائلين بان اختلاف العرضين يوجب القسمة الخارجية الظاهر انهم لا يقولون في مثل ذلك الوضع فافهم **قال**
الحاكم استدل على المغايرة بينهما اه لا يقال الظاهر المغايرة بينهما بديهية اذ ظاهر ان الامر الممتد غير امتداده والمراد بها
من الجسم التعليمي ليس الا الامتداد للجسم الطبيعي في الجهات الثلث وما ذكره كانه تنبيه على المدعى البديهي لانا نقول

لن ابد

لنا ابد بالامتداد النفس المقصود منه كذلك لكن ليس الكلام فيه بل الكلام في ان هذا الامر المحسوس الذي نسميه بالجسم هل هو امر واحد
او شيئان ممتد وامتداد ولا ريب في انه قابل للنزاع فتأمل **قال** الحاكم وهذا انما يتم لو ثبت اه قد مر في فوائح الحواشي
عند نقل كلام الامام في بيان مغايرة الجسمية ما يظهر منه ما في هذا الكلام راجعه **قوله** فلا يبعد ادعاء صحته في بعض الاجسام
الرطبة فيه ان ادعاء صحته في بعض الاجسام اليابسة كيف والاجسام الرطبة مثلا يمكن ان تكون متألفة من اجزاء صغار
جدا بحيث لا يمكن تبدل اشكالها تبدلا ساريا في الاعماق الا بعد انفصالها وهو ظ **قوله** فلا يرد ما ذكره بعض
المحققين من ان امكان اه اعلم ان ذلك البعض المحقق بعدما اورد هذا الايراد واورد كلاما الحق ايضا قال ثم
ان الاولى في بادي النظر ان قوله ادكا ان امكان الانفصال الخ قوله كذلك امكان التبدل يتوقف على وجود الجسم
التعليمي ويدل عليه فلظ كان الجسم الطبيعي بمنزلة الهيولى للجسم التعليمي فلو تم الادلة لكان امكان التبدل دالا على
وجود الطبيعي مع زوال التعليمي او التغاير بينه وبين الهيولى تنفي ذلك لكن لما كان وجود الطبيعي مع زوال التعليمي
مستلزما لوجود التعليمي ضرورة ان الزائل غير الثابت جعله بازاء ثبوت الهيولى فانه كما ان ثبوت الهيولى مع زوال
الصورة يستلزم مغايرة الصورة لها كذلك ثبوت الطبيعي مع زوال التعليمي يستلزم مغايرة التعليمي فيدل على وجوده
فتأمل انتهى وانت خبير بانه لا حاجة الى مؤنة ارتكاب ما ارتكبه بل ليس مقصود السيد المحقق سوى انه كما ان الانفصال
بالفعل يدل على وجود الهيولى وكذا امكانه كذلك التبدل بالفعل يدل على وجود الجسم التعليمي وكذا امكانه وعند هذا
لا توهم لخلط ولا مجال للاحتمال خلط فافهم **قال** الحاكم انها لا امتداد لا حاجة في المقام الى اثبات انها لا تمتد
في جميع الجهات وكذا ان السطح لا يمتد في العمق بل يكفي ان يقال لو تناهى الجسم والسطح لعرض السطح والخط وهو ظ
بعد ان الجسم اذا انتهى اه لا يخفى ما في هذا التوجيه من البعد **قوله** فيتحقق هناك سطوح اه وقس عليه الحال
في السطوح والخطوط ايضا والحاصل قطع النظر عن لزوم انقسام الطبيعي فنقول يلزم ان يكون كل جسم تعليمي
منفصلا واحدا وهذا يكفي في النقط وكذا السطح والخط فتدبر **قوله** اقول يحتمل ان يقال مراد الشارح انه لما يمكن
اه لا يخفى ان كلام الشارح هاهنا يحتمل احدهما الاول ان يكون مراده ان المقادير في كلام الشيخ بمعنى الاجسام
التعليمية والسطوح والخطوط لكن اراد باتصالها القسمة بغير نهاية اتصال الجسم لها الذي هو ملزوم لاتصالها
فذكر اللازم واراده للملزوم كناية وهو ظ كلام الحاكم بل صريحه وعلى هذا التعبير حاصل الكلام انه لم يقل من حال اتصال
الاجسام صريحا بل كناية للتعريض بان اتصال المقادير لازم من حال اتصال الاجسام ولم يتعرض ايضا بان اتصال
المقادير يعلم من حال اتصال الاجسام كما صرح باستعلام حال الحركة والزمان بناء على ان وجودها لم يثبت بعد
وعلى هذا لا ورود لسؤال السيد اصلاً لانه لم يجعل المقادير معلومة الاحوال صريحا حتى يكون عدم العلم بوجودها

مقتضيا لان لا يجعلها كذلك كما يقتضي لان لا يصرح باستعلام احوالهما من حال الجسم بل يوهم ايضا ولا تم لان ما يقتضي
عدم التصريح باستعلام احوالهما يقتضي لان يكون بناء كلامه على انه لا بد من اخذ معلومية اتصال المقادير القسمة
بغير نهاية حتى يثبت اتصال الحركة والزمان ايضا ولا يكفي اتصال الاجسام كما صرح به في الحاشية الاخرى لكن
لا يخفى لان هذا غير لازم اذ يجوز اتصال الاجسام للقسمة بغير نهاية يثبت اتصال الحركة والزمان لهما بالضرورة
ولا حاجة الى توسيط اتصال المقادير اذ اتصالهما انفسهما لا اتصال الاجسام وهو مع انه يلزم من اتصال الكل
يثبت فيما سبق ولا بد لان يدل على لزومه عنه كما دل على لزوم اتصال الحركة والزمان لكنه لم يصرح به واكتفى بالتوهم
بناء على عدم العلم بوجودها بعد ولا يخفى لان ايراد السيد متجه ح وما ذكره المحشي لان كان بناؤه على هذا الوجه كما هو
الظ حيث لم يتعرض في جواب السيد لان الشيخ لم يجعل المقادير معلومة الاحوال من حال الجسم الذي هو
محط الدفع على الوجه الاول كما اشرنا اليه بغير سديد ومشتمل على تكلف بعيد الثالث لان يكون مراده لان
المقادير كما يطلق على الكميات المتصلة فيطلق على الجسم الطبيعي ايضا ولو مجازا فح مراد الشيخ من المقادير
الاجسام لكن التعبير عنها بهذه اللفظ يوهم بان الكميات ايضا كذلك ولم يصرح بها سواء كان بمعلومية حالها او باستعلامها
بناء على عدم ثبوت وجودها بعد وعلى هذا ايضا لا يرد ما اورده السيد لكن هذا الاحتمال لا يخ عن بعد ثم لا يخفى لان كلام السيد
لو كان على الثاني لكان لرجحان كلام الش بحمل الوجه الثالث وح يرد ايراد السيد لكنه اورده على المحاكم وكلامه ظاهر في الوجه
الاول بل صريح كما قلنا وعلى هذا الاوجه لا يرد ايراده فح الاولى في توجيه كلام الشيخ كما يستفاد من كلام بعض المحققين ان يقال
لما كان لزوم اتصال المقادير للقسمة الى غير النهاية من اتصال الاجسام لهما ظاهرا جدا فكانه لما ثبت اتصال
الاجسام لها ثبت اتصال المقادير ايضا فلهذا حكم الشيخ بمعلومية حالها بخلاف حال الحركة والزمان اذ هي ليست
بتلك المثابة وهو ظ فافهم **قوله** وبما قررنا يندفع ما اورده آه اندفاع هذا الايراد عن الشيخ على ما وجهنا به
كلامه اتفاقا واما عن توجيه الش والمحاكم على ما ذكره الش وقرره المحشي فلا يخ عن تكلف اذ لان العلم بوجود السطوح
والخطوط بل الاجسام التعليمية ايضا لا يقصر عن العلم بوجود الحركة والزمان لان لم يكن ابين منه بهذا ثم اعلم ان ذلك
البعض المحقق بعد ما اورد هذا الايراد الذي نقله المحشي على المحاكم قال ويرد هذا الايراد على عبارة الشرح لانه لم يجعل ذلك
نكتة التخصيص بل نكتة العدول من التصريح بحال المقادير الى التوهم واشتراك الحركة والزمان في ذلك لا يقدح
في ذلك اذ النكات لا يطرد ولا ينعكس انتهى وعندي نظر اذ كلام المحاكم ايضا لا يابى عن ان يجعل النكتة نكتة العدول لا
التخصيص لان قوله وانما لم يصرح بالملازمة فلم يقل ستعلم حالها من حال اتصال الجسم قسمة بغير نهاية لان مقاديره
ايضا كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لا يدل على انه لم قال في الحركة والزمان ذلك ولم يقل في المقادير
كذلك

لان لا يجعلها معلومة ايضا توهيما وهو ظ الا صح

الظ لان يراد باتصال المقادير صح

ظاهر صح

كذلك بل مراده انه لم عرض ولم يصرح بان يقول مثل ما قال في الحركة والزمان فالنكتة نكتة العدول من التصريح الى التوهم كما هو
ظ العبارة لكن مثل التصريح بانه كالقول الذي قال في الحركة والزمان وهذا لا يوجب لان يجعل النكتة نكتة التخصيص لا العدول
وهو ظ فافهم **قال** المحاكم فيها امران لا توجدان الا في الوهم انحصار وجودهما في الوجود الوهمي غير مسلم **قوله** اقول
يمكن لان يقال المراد من آه يمكن لان لا يكون الانتقاض باعتبار لفظ السطوح بل باعتبار لفظ البين اذ الظ من تحقق
الطرفين وح لا ابرزي جوابه من اعتبار الجهتين في السطح الواحد وعند اعتبارهما يمكن القول بصدق السطحين عليها
فلا حاجة الى بناء الكلام على لان اللام يبطل الجمعية فتأمل **قوله** اقول اذا كان اطلاق المتصل آه المحاكم راعى ظ
عبارة الشرح اذ الظ منه لان اطلاق الاتصال على الجسم التعليمي بعد اطلاق المتصل على الصورة الجسمية وباعتباره وبهذا
دفع فيما وقع ويمكن توجيه عبارة الشرح بان مراده انه قد يقال للجسم التعليمي اتصال وذلك حين كون المتصل يطلق
على الصورة الجسمية لانه باعتباره ونسبته بل الامر بالعكس واطلاق الاتصال على الجسم التعليمي ما بين وجهه فلعل وجهه
اطلاق اسم اللازم على الملزوم وح يرجع الى ما ذكره المحشي بعينه ولا يبعد توجيه كلام المحاكم ايضا بان يقال اطلاق
المتصل على الصورة الجسمية اذا كان من قبيل تسمية الملزوم باسم اللازم ولئن لم يلاحظ فيه هذا الاعتبار
تحليل المتصل بذي الاتصال لكن لا شك لان المتصل باعتبار معناه الاصلي يلاحظ فيه ذلك التحليل وباعتباره
يمكن اطلاق الاتصال على الجسم التعليمي من حيث لان الصورة الجسمية المتصلة ذو جسم تعليمي وهذا كما يطلق على ابن
شخص مسمى باب لهب باعتبار المعنى الاصلي لا بد لهب والظ انه اعتبار معتبر وله وجه وجيه وبهذا ظهر توجيه
لظ عبارة الشرح ايضا فافهم **قوله** اقول في دعوى المساواة نظر لان مجموع آه فيه نظر اذ كما ان يصدق المقدار على
مجموع المقادير المجتمعة اي مقدار الجسم المركب بناء على ما ذكره من لان المعنى الجنسي كما يصدق على الواحد من افراده كذلك
يصدق على الكثير منها كذلك يصدق عليه انه ذو اجزاء بالقوة بمعنى ما لا يشتمل على الاجزاء بالفعل اصلا على التقدير
المذكورة لانه ولئن لم يكن ذو اجزاء واحد كذلك لكنه ذو اجزاء كثيرة كذلك والمعنى الجنسي يصدق على الواحد والكثير على
زعمه وهو ظ ثم يمكن لان يورد الايراد من وجه لطيف بان يقال الجسم المركب له مقدار واحد مع انه ليس ذا اجزاء واحد
لكن لا يخفى انه لان كان مرادهم باشتراك الاجزاء في الحدود لان يكون حدا واحدا في الواقع مشتركا بينهما فالجسم المركب
لا يصدق عليه لان له مقدارا متصلا واحدا لان بين جسمين منه لا يكون حد مشترك بهذا المعنى اذ لكل منهما سطح
على حدة نعم قد يتراآى اتحادهما والتداخل لا يستلزم الاتحاد في الواقع وح يحصل المساواة بين المعنيين ولان التعريف
وحدة الحد بالوحدة الوصفية فيصدق عليه ذلك ويختل المساواة بينهما لكنه يشكل ح بانه يصدق على الجسم المقدر
كونه ذا اجزاء بهذا المعنى فافهم **قوله** فما ذكره بعض المحققين آه قد عرفت فساد ما تفرع عليه بهذا الفساد

[illegible]

اللهب صح

بناء صح

بهذا المعنى صح

وتركيبا من اجزاء لا تتجزى ايضا

انما هو بهذا المعنى المختص بالجسم المفرد، فقد ظهر حال اختصاصه بالجسم المفرد على زعمه نعم على ما ذكرنا لو فرض ان الحال على وجه لا يكون
بين المعنيين مساواة لا يمكن ان يقال ان المقدار بالمعنى الاعم الشامل للمفرد والمركب والمتصل بالمعنى الاخير الذي يختص بالجسم
المفرد فلا تكرار فافهم قوله في الاصل على ما في بعض النسخ وفي الحاشية على ما في بعضها اقول سوق كلامه يدل آه الظ انه ليس
كذلك بل سوق كلامه يدل على انه حمل المتصل على ما لا جزء له بالفعل ولكن ليس غرضه ان بالتقييد بالوحدة يخرج الجسم المركب
بل غرضه ان بقيد الاتصال يخرج الجسم المركب والجسم المركب من الاجزاء التي لا تتجزى لكن ذكر معه قيد الوحدة للتوضيح وايضاً
عبارة المتصل الواحد عبارة شائعة وكيف يمكن ان يحمل كلامه على ان بالتقييد بالوحدة يخرج الجسم المركب والحال انه يعتبر ذلك
سوره على نفسه لان التنوين في قوله مقداراً اغنى الوحدة فلا حاجة الى قيد الاتصال ليخرج المقدار المشتمل على الاجزاء
بالفعل ويجب عنه بان الوحدة المفادة من التنوين اعم من الوحدة الاتصالية والتركيبية فلا يخرج به المقدار المركب ويذكر تسويه
ثم يقول بل يقول ان المقصود منوط بالتقييد لا بالوحدة فلئن سلمنا استلزام الوحدة للاتصال فلا بد من اخذ الاتصال
في الدليل اذ لا يثبت المقصود الا به وبهذا الكلام يخرج فان مقصوده ان الاخراج بقيد الاتصال لا بالوحدة وعلى هذا لا يرد ما اورده
المحشي فان قلت كان نظر المحشي على ما ذكره ذلك البعض المحقق بعد ذلك ما سينقله المحشي من قوله وههنا بحث آه واذ
لم يحمل كلامه على هذا الحمل لم يظهر فرق بين البحثين اذ في البحث الآخر ايضاً يخرج ما يخرج بقيد الاتصال قلت الفرق
بين البحثين باعتبار ان في البحث الاول يحمل المقدار على المعنى اللغوي ويقول ان قيد المتصل الذي ههنا قيد مفرز وليس
المتصل الذي هو فصل الكم حتى يحصل من مجموع المقدار والتخيين المتصل معنى الجسم التعليمي ويحتاج الى الاعتذار في تقديم التخيين
على المتصل كما ذكره الشـ والحاكم وفي البحث الثاني يحمل على المعنى الاصطلاحي ويقول ليس قيد المتصل بهذا المعنى المراد
لا بد منه فليتأمل قوله فنقول لا يخفى ان يكون المراد بامكان الوضع آه يمكن الترديد في الحد المشترك ايضاً كما ذكرنا
سابقاً فافهم قوله والاولى ان لا يستلزمه آه هذا ايد ما ذكرنا سابقاً على ما ذكره الامام والحاكم من ان اثبات المقادير
بين الجسمين هذا الاشكال مختص بما اذا لم يكن الجسم مركباً منه قوله وهذا مع انه غير ملايم لسوق كلامه حيث
كتب الحاشية آه لا يخفى ان كتابة الحاشية على قوله والاكان المتصل بعده مكرراً استدراكاً لا يقتضي عدم الملايمة بحمل
المتصل على المعنى الآخر قوله كان منافياً لما اعترف انفاً آه يمكن ان يقال حكماً اولاً بالمساواة كلامنا على ما يظهر
في بادي الرأي من حمل الاسكان على ما يقابل الفعل وهذا ثانياً على التحقيق وما هو الصحيح في الواقع عنده وعلى هذا الانباء
قوله مخصوصة بالنسبة الى ما هو فصل الكم الظ على ما مر قد عرفت فساد ما مر وانه لا يقتضي الخصوص فالصواب
ان يترك الخصوص على ما ذكره ذلك البعض المحقق من ان امكان الوضع الذي يجامع الفعل يصدق على مقدار الجسم
المركب على انه فرد واحد منه لا فرد كثير ولا يصدق عليه انه ليس له جزء بالفعل بل اجزاؤه بالقوة وهو ظ ويمكن ان
يحمل
يحمل قوله ما مر على هذا لا على ما مر قوله فالظ المساواة بينهما الظاهر ان على تقدير حمل امكان الوضع على الذي يجامع الفعل لا ما يقابله ليس
معناه انه يكون بعض الاجزاء بالوضع اللبة ولئن كان البعض الآخر بالفعل بل لو كان جميع الاجزاء بالفعل ايضاً لصدق عليه
الامكان وعلى هذا دعوى المساواة تم ايضاً لان امكان الوضع بهذا المعنى يصدق على مقدار الجسم على تقدير تركبه من اجزاء لا تتجزى
ايضاً ولا يصدق عليه المتصل بالمعنى الآخر البتة الا ان يقال مراده المساواة في الواقع بناء على بطلان الجزء فتدبر قوله
في الحاشية لكن في عبارة الشـ واضرابه كلامه تشويش واضطراب على ما اشرنا اليه كلام ذلك البعض ولئن لم يخل من تشويش واضطراب
لكن كلام المحشي ايضاً ليس بحيث يكون بريئاً منهما بل له ايضاً سقط تام منهما كما ظهر مما ذكرنا فتدبر قوله والاتحاد بينهما في المآل
ظاهر لان كان المراد التلازم بينهما فسلم لكن لا ينفع في المقام وان كان المراد الاتحاد كما هو الظ فممنوع ووجهه ظاهر قوله وان
كان المراد العلم من خارج فلا يخرج عن مناقشة لان في تلك المقدمات ممنوعاً كثيرة ومراده ان العلم ان كان من خارج فلا يخرج التعبير
بهذه العبارة عن مثل هذا العلم عن مناقشة لان فيه ممنوعاً كثيرة وبهذه العبارة انما يناسب الامور الظاهرة التي
لا يتطرق اليها منع فلا يرد ان توزيع ورود المناقشة على العلم من خارج لا وجه له لان المناقشة واردة سواء علم
من كلام الشيخ او من خارج ووجه عدم الورود ظاهر فافهم قوله اقول لم يرد عليه الا منع واحد قد عرفت دفعه ايضاً
قال الشـ والاصل في ذلك يتناولهما هذا البرهان مع انه غير صحيح في نفسه على ما سيظهر سيجيء من الشارح
ايضاً ما ينافيه قال الحاكم وهو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر آه لا يخفى انه اذا كان المراد بالانفصال ما ذكره
الشـ وكان الدليل تم به على ما زعمه فالظ حمل الانفكاك ايضاً عليه والا لكان ضم جميع الانفصال لغواً مستدركاً
نعم لا فائدة في ان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضاً فافهم قال الحاكم ثم قال والصواب ان يجعل
جعل الحكم جزئياً لان بعض الاجسام آه حمل كلام الشـ على ما هو ظ العبارة من ان بعض الاجسام لا بد له ان يعرض
له الانفصال والانفكاك اصلاً والا لزم حصول جميع الانفصالات الممكنة بالفعل وهو محال وهذا الحمل ليس بصحيح
لورود المنع عليه بان الملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون كل جسم مما يعرض له الانفصال والانفكاك في وقت من دون حصول
جميع الانفصالات الممكنة بالفعل وهو ظ فالصواب حملاً على ان بعض الاجسام لا بد ان لا يعرض له الانفصال
الانفكاك في جميع الاوقات لينفصل عن ورود المنع ونحو كون قد لا افادة جزئية الوقت ظ فقوله وهذا ايضاً بناء
على ان قد يفيد جزئية الحكم مردود فافهم قال الحاكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم آه لا يخفى بعده عن كلام
الشيخ جداً اذ على هذا يصير حديث القبول الذي عليه بناء كلامه لغواً وما ذكره المحشي من انه لما كان حديث قوع
الانفصال للتنبيه على الفائدة على ما قرره الشـ لا يتم الدليل على ما ذهب اليه الامام لم يتعرض له في بيان خلاصة
الدليل لا يجدي نفعاً لان ما جعله الشـ تنبيهاً على الفائدة انما هو بيان مغايرة قوع الانفصال للانفصال

تقصال

وقوته والمتصل بذاته صح

لا اصل العقول ايضا وهو ظاهر بل خلاصة الدليل على ما حرره الشارح ان الجسم يعرض له الانفصال والانفكاك ففيه قبول الا
الذي هو الصورة الجسمية ينعدم عند الانفصال قطعا فليس قابلا له اذ لا بد ان يكون القابل للشيء حاصلا معه ثم لا يخفى انه
ان ابتنى الدليل على انه لا بد من قابل للانفصال اي محل له ويجيء الكلام فيه بل يقتضي المحل اصلا واما على انه لا بد من محل
لقوة قبول الانفصال قبل تحققه وح يمكن المناقشة في عدم امكان محلية المتصل بذاته لها بعد تسليم اقتضائها محلا
موجودا ابتناء على ان قوة الشيء لا يلزم ان يكون قائما بما يتصف بذلك الشيء اما مطلقا على بعد واما في العدميات وعلى
تقدير التسليم يمكن ان يقال محلها طبيعة الامتداد الموجودة حال الاتصال والانفصال واما على انه لا بد من
محل لقوة الانفصال والمراد بالانفصال المتصلين الحادثين عند الانفصال وح ايضا يمكن منع اقتضائها المحل
وعلى تقدير التسليم القول بان محلها المتصل بذاته او الطبيعة على بعد فتامل قوله لم يكونا موجودين حين الاتصال
ان اراد انهما لم يكونا موجودين اصلا فمم وان اراد انهما لم يكونا موجودين بالفعل ممتازا فمسلم لكن لا يجدي في المرام
ويجيء تفصيل القول فيه قوله بل العقل يحكم بان بعد انتفاء المتصل الاول اه لا يبعد ان يقال ان حكم العقل ببقاء
شيء في الجسم انما هو بواسطة الحس والا فالظ ان العقل بذاته لا يحكم بذلك وليس اذ تصور الصورة الاتصالية
اذ صح
وتصور انفكاكها جزم بانه بعد الانفكاك لا بد ان يبقى شيء البتة اذ الظ ان العقل لو قطع النظر عن المشاهدة
الظاهرة وتصور مفهومي المعنيين لم يحكم البتة بالضرورة ببقاء شيء كما يحكم بعد تصور طرفي الاوليات بالحكم
وكان القول بخلافه مكابرة وح نقول ان الحس انما يدرك الصورة الجسمية فقط لا الهيولى على ما اعترفوا
به ايضا فلا بد ان يكون الباقي من جنس الصورة التي يدرك بالحس وبقاء الهيولى التي ليست بمحسوسة
مما لا يجدي في تصديق حكم الحس ببقاء شيء حين الانفكاك وبالجملة فالحاصل انا نجزم ببداهة الحس ان الاثار التي يتناولون
المحسوس بالذات صح
ان الصورة الجسمية لم ينعدم بالمرة عند الانفصال بل بقي منه اثر ما ولو ان تلك الاثار ايضا محسوسة
بالذات مثل الاثار الاول بعينه وح القول بانعدام تلك الصورة المحسوسة بالذات بالمرة وبقاء امر
اخر غير محسوس بالذات مثلها ولو كان محسوسا بالعرض لا ينفع في تحقق مصداق ما حكم به العقل
بمعونة الحس بداهة بل لا بد من ان يكون الامر على نحو اخر ويجيء زيادة تحقيق له قوله ومن عاقل يحكم بان
الماء المتصل الواحد اه الظ انه لا مخالفة للبديهة في هذا الحكم بل الظاهر ايضا ان زوال الصورة النوعية
لا ينافي بقاء الصورة الجسمية بشخصها الا يرى ان شخص الماء اذا صار هواء فصورته الجسمية
المتشخصة مروره صح
المحسوسة باقية بحالها مع زوال الصورة النوعية فان قلت اذا زال شخص الصورة النوعية
زال الطبيعة النوع واذا زال النوع زال الجنس ايضا فيلزم من زوال الصورة النوعية زوال الصورة

الجسمية

الجسمية قلت اما اولا فالدليل منقوض بالفروة الاذكر بان حال الماء المنقلب للهواء واما ثانيا فلان الصورة الجسمية
طبيعة نوعية كما سيصرح به الشيخ ولا يلزم من زوال فرد نوع وهو الصورة النوعية زوال نوع اخر وهو الصورة الجسمية وما يقال ان
علامه
الجسم طبيعة جنسية فعلى تقدير صحته معنى ليس هيهنا موضع ذكره وذلك المعنى ليس مما ينافي بقاء الصورة الجسمية
مع زوال الصورة النوعية كما يظهر عند ملاحظته في موضعه قوله ومما يوضح ذلك الظ انه توضيح لعدم بقاء المتصل الاول
قوله ومعلوم ان التشخص الواحد كان مشتركا بين الكل اه لمانع ان يمنع ذلك حتى يقوم عليه البرهان ولو تمسك بان
التشخص هو الوجود وقد ثبت ان وجود الاجزاء بعينه هو وجود الكل نقول بعد تسليم ان التشخص هو الوجود بعينه لا نم ان وجود الاجزاء
هو وجود الكل وقد مر الكلام سابقا فتذكر قوله لكن لا من حيث هي اجزاء متغايرة للكل بل من حيث الاتحاد معه قد مر ما فيه
سابقا فتذكر قوله فلا يخ اما ان لم يبق تشخصه الذي كان حين الاتصال اه فيه انه ان اريد انه لم يبق تشخص الكل
فمم ولكن تشخصا لهذا النصف فيلزم الانعدام بالمرة ان اريد انعدام الكل والمفروض فهذا مسلم لكن يجوز ان يكون تشخص
خلافه صح
الكل باقيا ولم يكن تشخصا لهذا النصف الموجود بالفعل بل يكون كونه تشخصا له على تقدير صحته مشروطا باتصال
ذلك النصف كما ان وجود زيد الابيض وجود للابيض وبعد زوال البياض ذلك الوجود باق بحاله وليس وجودا للابيض
وان اريد انه لم يكن تشخص الكل المفروض بقاؤه تشخصا للنصف لم يكن النصف موجودا لان وجوده وتشخصه
بوجود الكل وتشخصه واذا لم يكن النصف موجودا كان الكل ايضا معدوما فاذا لم يكن شيء من النصفين موجودا
كان الكل معدوما بالمرة فنقول اما اولا فلانا لا نم ان وجود الجزء وتشخصه حينئذ تشخصه هو بعينه وجود الكل وتشخصه حال
الانفصال ايضا واما ثانيا فلانا سلمنا ان وجوده وتشخصه حال الاتصال هو وجود الكل وتشخصه لكن بعد الانفصال
يحصل له وجود وتشخص اخر غير وجود الكل وتشخصه وح لا يلزم على التقدير ان لا يكون تشخص الكل تشخصا له بعد الانفصال
انعدامه حتى يلزم انعدام الكل بالمرة ويجيء مزيد القول فيه قوله واجتماع التشخصين بالذات في شيء واحد خلاف
البديهة ذاتية التشخص ممنوعة بل عند الانفصال تشخص الكل تشخص للجزء بالعرض وعلى التقدير تسليم له
تشخص اخر بالذات والحاصل ان التشخص الذاتي للنصف الموجود بالفعل انما هو التشخص الخاص به الذي يمتاز
به عن جميع ما عداه حتى النصف الاخر والكل واما التشخص الذي لا يمتاز به عنهما اعني تشخص الكل كان زيد الحي فليس
تشخصا له اولا فافهم قوله في الحاشية وايضا كيف لا يكون من منع الوحدة الشخصية له من يقول ببقاء المتصل الاول
يتقوم صح
لا يقول بانه يصير عين الاشخاص الكثيرة حتى يكون مخالفا للضرورة بل يقول ان الاشخاص الكثيرة افراده وكون
الواحد الشخصي ممنوعا للكثرة الشخصية بهذا المعنى لا فساد فيه كيف وعند المحشي وجماعة من المحققين ان الاثنين
اذا كان موجودا كان الثالث ايضا موجودا ولا شك انه اذا كان الاثنان شخصا كان الثالث ايضا شخصا

واحد مع انه ممنوع للكثرة بهذا المعنى فان قلت اذا كان كل من الجزئين حادثا بالفعل بعد الانفصال كان المجموع ايضا كذلك
فكيف يمكن القول بكونه هو الموجود المتقدم على الانفصال قلت هذا وجه آخر والكلام فيما ذكره المحشي وايضا يمكن ان يقال
ان الجزئين اذا فرض جواز العدم الصرف كان المجموع ايضا حادثا عند حدوثهما واما اذا لم يجوز جواز العدم الصرف بل من
القوة الى الفعل كما سيحققه فلا نم لزوم حدوث المجموع عند حدوثهما فتأمل فيلزم ان لا يكون الكل المتصل
شخصا فردا لانه عبارة عن الهيئة النوعية من كلية والتشخص المشترك بالتشخص المشترك ايضا كلي وليس يمكن
ان يقال المشترك آه هذا التكرار لما ذكره سابقا بقوله ليس بمجرد الاتفاق في النوع المشترك بين جميع افراد النوع
فيقول ان يكون الاشتراك في امر داخل آه اول بعيد ما سبق لان هنا احتمالا آخر وهو ان يكون الجزء الغرضي الذي كان موجودا بالقوة
في ضمن وجود الكل حال الاتصال يصير موجودا بالفعل وباشه حال الانفصال ولزم انعدام الكل وظن ان هذا كاف في الربط
بين المتصل والمنفصل الاول لانه اذا كان الجزء موجودا بوجود الكل وانعدم الكل فيلزم ان ينعدم الجزء ايضا لانا نقول
انما يلزم عدمه اذا لم يصر موجودا بوجود آخر مع انك قد عرفت ان كون وجوده بوجود الكل ايضا غير مسلم نعم حين وجود
الكل له نحو وجود بالقوة والحاصل انه كما يمكن ان يكون للشئ وجودان ذهني وخارجي ايضا والاحد على نحوين احدهما وجود
بالقوة في ضمن شئ آخر غير منفرد به عن جميع ما يغايره وثانيهما وجود بالفعل لانه في ضمن شئ آخر بحيث ينفرد به عن جميع ما يغايره
في الخارج ولا دليل على استحالته فان قلت تعدد الوجود يستلزم تعدد الشخص بداهة ولذلك حكموا بامتناع اعادة المعدوم
بناء على انه اذا انعدم وجوده صار شخصا آخر قلت استلزامه له مطلقا مم وحكمهم بامتناع اعادة المعدوم ليس مبنيا على ما ذكرت
بل على انه اذا انعدم الشخص من الخارج وبطل ثبوته بالكلية ثم حصل له وجود بعد حين فلا يصح الحكم عليه بانه هو الموجود الاول
بل لا بد في صحة هذا الحكم من استمرار نحو ثبوت له في الخارج لا لذلك الحين ولما لم يكن للمعدوم ثبوت في الخارج بناء على بطلان رأي
المعتزلة فلا يمكن القول باعادته ولا شك ان هذا ليس بجار فيما نحن فيه فان قلت اذا كان الاجزاء موجودة بالفعل لكان
الكل ايضا موجودا بالفعل فلا يصح الحكم بان الاجزاء خرجت من القوة الى الفعل وانعدم الكل قلت اما اولا فلانا نم ان الاثنين
مثلا اذا كان موجودا كان الثالث ايضا موجودا واما ثانيا فقد سلمنا ذلك لكن لا نم ان هذا المجموع الحاصل بعد خروج
الجزئين من القوة الى الفعل هو الكل الذي كان حال الاتصال موجودا بالفعل بل هو موجود آخر غير هذا المجموع وله تشخص نحو آخر
غير نحو تشخص هذا المجموع والقول بالاتحاد على الابد له من دليل بهذا ولا يذهب عليك انه يستفاد المحشي من بعضهم من العظيم
هو بهذا الاحتمال وما ذكره بعينه الشيء يبطل له اصلا محكما فيما بعد بانه قد تقضيه ليس بشئ لان يحمل قوله فلا يخ اما ان يبقى
تشخصه الذي آه على الاحتمال الآخر الذي ذكرناه سابقا او حمله يمكن ان يستنبط منه ابطال هذا الاحتمال كما لا يخفى لكن
قد عرفت ما فيه ايضا وبالجملة ابطال هذا الاحتمال مما نحيله غاية الاشكال بل الظ ان القول بخروج الاجزاء الموجودة

يمكن ان يكون الوجود الخارجي صح

ر حيل

بالقوة

بالقوة حين الاتصال الى الفعل حال الانفصال هو الاحتمال الظاهر الذي يشهد به بداهة الحس لا محيص عن القول به مع وجود حكم الحس بداهة
بعدم انعدام الجسم بالمرة حين الانفصال وبقائه منه لما عرفت سابقا من ان بقاء الهيولى التي ليست بمحسوسة لا يكفي في تحقق
مصداق هذا الحكم بل لا بد من بقاء امر محسوس بالذات فظهر انه على القول ببقاء المتصل الاول كما ان الاشراقيين على ما هو المشهور
لا يتم المرام بالتمسك بهذا القول ايضا اما اولا فلانه لا شك في حدوث تشخص من الصورة بالفعل عند الانفصال وانكاره مكابرة
صرفة ونعلم بداهة الحس ان ذلك الشخص لم يخرج من العدم الصرف الى الوجود بل انما هما جزءان مقومان من الصورة في ضمن
الكل على انه لو خرجا من العدم الصرف الى الوجود لكان المجموع ايضا كذلك بداهة وهو ينافي القول ببقاء الكل والقول بوجود
موجودين احدهما الكل الباقي والثاني المجموع الحادث خلاف البداهة كما لا يخفى واما ثانيا فلان بقاء الموجود الاول الصورة
ليس بكاف لانا نعلم بداهة ان هذين المنفصلين لهما نسبة الى المتصل الاول ليس الى غيره وذلك ليس الا بوجود شئ منه
بهما وليس الموجود في كل منهما كله ضرورة بل جزء الا انه يقال العقل الموجود جزء لكن وجوده كما كان قبل الانفصال فان قيل
نعلم بداهة ان هذا الوجود الحاصل حال الانفصال قد حدث ثم ليس هو الوجود الحاصل قبله فلم يخرج حاصلا الى الوجود الاول
فتأمل ثم لا يخفى ان مع القول بهذا الاحتمال لا حاجة الى التزام بقاء المتصل الاول اذ بوجوده ينعدم الاشكال بالمرة الا ان يدعى
ان وجوده بنحو آخر من بداهة او برهان غير ضرورة دفع الاشكال بهذا ويمكن ايضا بعض الموجودات لان الحال على هذا المنوال وانه لابد
من القول بهذا الاحتمال ولو ليس في فرقة المحققين التي قالوا بها ان ليس جميع الافعال ويتقادم ثم قد يحدث من ورود الاشكال فان قلت
على هذا القول يلزم جواز بقاء الجنس بعد زوال النوع بيانه ان النوع موجود بالفعل والجنس والفصل موجودان في ضمنه بالقوة كالكل
في المتصل الواحد واجزائه واذا جاز ان يصير الاجزاء الموجودة بالقوة موجودة بالفعل مع انعدام الكل فيجوز ايضا ان يصير الجنس
مثلا موجودا بالفعل مع انعدام النوع والتالي باطل لان الجنس لا يجوز ان يكون موجودا منفردا بذاته بخلاف الجزء لانا نقول لا يلزم ان
يوجد موجودا بذاته بل بنوع منه موجودا مع فصل آخر في ضمن نوع آخر وهذا ايضا محال عندهم قلت على التقدير استحالته
الفرق بينه وبين ما نحن فيه بين جدا اما اولا فلان الجنس والنوع موجودان بوجود واحد قطعا وقد عرفت ان وجود الكل و
الجزء بوجود واحد غير مسلم واما ثانيا فلان الجنس والنوع لا امتياز بينهما اصلا في الخارج فيستقبح العقل بقاء احدهما
وزوال الآخر بخلاف الكل والجزء فانهما على التقدير كونهما موجودين بوجود واحد بينهما امتياز في الخارج في الجملة فليس الامر
فيهما واحدا كالحكم بالوجدان فالحصة من الهيولى الموجودة في المتصل آه فان قلت وجود الحصة الموجودة في المتصل
الاول في كل من المنفصلين خلاف البداهة قلت مراده كما سيصرح به بعد ذلك ان الموجود في كل من المنفصلين حصة منه فان
قلت الحصة الموجودة في المتصل الاول لما كان تخصصها بالصورة الاولى كما سيصرح به بعد ذلك فكيف يمكن القول
ببقائها بعد زوال الصورة قلت يمكن ان يقال ان تخصصها ليس بالصورة بل بالاعراض المتعاقبة كما ذكره ههنا

بوجوه ر

ر شخصين

ر بنوعه

وما ذكره بعد ذلك كان على المسامحة ولو سلم لم يحقق بهما بالصورة فلم لا انه عند زوالها ينعدم تلك الحصة بل انما ينعدم اذا لم
تقم صورة اخرى مقامها وليس كذلك بل عند الانفصال يقوم مقامها الصورتان الاخريان   قوله بعد الانفصال ما زال
تشخصه الصورة زال الحصة المعينة اه فيه اولا ان زوال تشخص الصورة قد عرفت انه غير مسلم وليت شعري اي فرق بين
بقاء تشخص الصورة الجسمية من الماء بعد الانفصال وصيرورة بعضه جزءا من الحباب وبعضه جزءا من النبات لا غير ذلك
وبين بقاء حصة من الهيولى التي لذلك الماء المتخصصة بتلك الصورة الجسمية الواحدة بعد الحالات المذكورة وتوارد
صور متكثرة متعاقبة عليها وهل يرضى عاقل بان يقول الفرق بينهما بمجرد ان تخصص الهيولى بالصورة بالعرض وتشخص الصورة
بالذات وهل هذا الا مكابرة صريحة وثانيا انه قد مر انه لا يمكن الحصة من الهيولى التي للمتصل الواحد لا يمكن القول ببقائها
بعينها في كل من المتصلين بل لا بد من القول بوجود حصة منها في كل منهما كما سنقرره في البحث ايضا وح تقول ان الحصة
التي في ضمن الحصة التي للمتصل الواحد لا شك انها متحققة بالقوة وبعد حصول المنفصلين تصير بالفعل ولئن كان بالعرض
ما اذا جاز ان يصير شيء كائن بالقوة كائنا بالفعل فلم لا يجوز ان يصير جزء الصورة الكائن بالقوة كائنا بالفعل والفرق
بين الصورتين اما باعتبار ان احديهما بالذات والاخرى بالعرض اي حصة الهيولى التي تحصل بعد الانفصال
حصة كائنة بالعرض باعتبار الصورة الكائنة بعد الانفصال وجزء الصورة لو قيل انه يصير بالفعل بعد الانفصال   بوجوده م
موجود بالذات وايضا الصورة الاولى ايضا كائنة بالذات والحصة الاولى من الهيولى كائنة بالعرض واما باعتبار
ان زوال الهيولى الحصة الاولى باقية بالفعل ولئن كان بالعرض فلا امتناع في ان يقال بان حصة كانت كائنة فيها بالقوة صارت
كائنة بالفعل بخلاف الصورة فان الصورة الاولى ليست باقية حال الانفصال حتى يقال ان الحصة التي كانت
فيها بالقوة صارت بالفعل واما باعتبار ان تشخص الهيولى موجود بالفعل فلهذا جاز صيرورة الحصة الكائنة   القول صح
فيه بالقوة كائنة بالفعل سواء قلنا ببقاء الحصة الاولى المذكورة او لا بخلاف الصورة فان تشخصها ليس موجودا
بالفعل واما باعتبار ان في الهيولى تحصيل صورة وجزء ما بالقوة الى الفعل وليس الحال في الصورة كذلك او لا شيء يخرجها
الى الفعل والظاهر انه لا وجه للفرق سواها ولا ريب عاقل ان شيئا من الامور المذكورة لا يصلح للفرق عند التامل
اما الاول فظاهر ان الكون بالذات وبالعرض لا تأثير له فيما نحن فيه واما الثاني فقد عرفت ان الفرق بين الصورة
والحصة من الهيولى في البقاء وعدمه بعد الانفصال لا وجه له مع ان المخرج بعد ذلك حتى يحكم بعدم بقائها وعلى تقدير
الفرق ايضا لا نم ان بقاءها يتفرع منه الا ان الموجود بالقوة له مدخل في صحة صيرورة ذلك الموجود بالقوة موجودا بالفعل
وذلك ليس امرا بينا وهو ظاهر فمن يدعيه فعليه البيان واما الثالث فقد علم حاله ايضا مما ذكر في الثاني واما الرابع
فلانا لا نم ان الامر الكائن بالقوة لا بد ان يحصل فيه شيء حتى يخرجه الى الفعل نعم لا بد له من مخرج لا ان يحصل فيه شيء

حتى يخرج وههنا المخرج موجود وهو سبب الانفصال هذا واذ قد عرفت عدم صلاحية شيء من الامور المذكورة للفرق
وجواز القول بصيرورة الجزء الكائن بالقوة في الصورة المتصلة الواحدة كائنا بالفعل بعد الانفصال سواء قلنا ببقاء الصورة
المتصلة اولا فاعلم انه لا بد من ذلك القول ولا يكفي القول بمجرد الهيولى من دونه اما اولا فلما ذكرنا انه لا بد من القول ببقاء
ان يحس بالذات ليكون مصداقا لحكم الحس بان بعد الانفصال لم ينعدم الجسم بالمرة واما ثانيا فلان اشكال زوال النقوش
التي تكون على سطح الجسم من الخطوط العجيبة والصور الانيقة يبقى بعد الانفصال بحالها ولو لم يكن الامر على ما ذكرنا فلا بد
من القول باحد امور اما بان يقال ليس محلها السطح بل المادة او محلها السطح لكن محل السطح ليس هو الصورة بل المادة
او يقال ببقاء الحال بعد انعدام المحل او يقال بان تلك الخطوط والصور يحدث بعد العدم مثل ما كانت سابقا والكل باطل
اما ان لا يكون محلها السطح فظاهر لان الاختصاص الناعت يحكم بينها وبين السطح واما كون محل السطح هو المادة فلان السطح
محل الجسم التعليمي وظاهر ان الجسم التعليمي محلا اولا وبالذات الصورة الجسمية لانها المتكمم بالذات والهيولى متكممة بالعرض ولو
قيل بانها متكممة بالذات فيصير هي الصورة الجسمية والصورة الجسمية هيولى واما بقاء الحال بعد انعدام المحل
فلان هذه الامور اعراض وقد اقيم البرهان على امتناع انتقال الاعراض على ان الظاهر ان البرهان قائم على امتناع انتقال الحال   انتقال م
مطلقا واما حدوث الخطوط والصور بعد انعدامها فبطلانه اظهر من ان يخفى وكيف يجوز عاقل ان يعدم دفعة خط
ذلك الكاتب وتصوير ذلك المصور بعينه من دون تفاوت اصلا وهل هذا الا مكابرة صريحة بل سفسطة تفضيحية فان
قيل لعل كانت المادة مستعدة فافيضت عليها تلك الصور والنقوش ولا بعد في ذلك قيل اولا انه من المعلوم ان مثل
هذه الامور ليس مما يتعلق باستعداد المادة فقط ولم يجر العادة بحدوثها من دون كاتب ومصور وثانيا ان استعداد المادة
لو كان سببا لحدوث هذه الصور فظاهر ان هذا الاستعداد لا سبب له الا حصول الصور فيها في الزمان السابق
فح يجب ان يفاض عليها تلك الصور اذا محيت عن السطح بدون توقف بل لعل العود في هذه الصور كان اقرب لان المادة
والصورة التي محل تلك الصور موجودة معا بخلاف صورة النقوش فان محلها قد انعدم والمادة باقية فقط هذا ثم لا يخفى
ان بعد القول بهذا الاحتمال الذي ذكرنا انه لا بد من القول به يندفع الاشكال ويستقيم الاحوال ولا يلزم نقل بالهيولى التي هي مادة
القبول والفعال فالقول بها ليس الا لمجرد الاحتمال او من يقال عن هذا المقال والله اعلم بحقيقة الحال وقد بقي في المقام شيء
وهو ان الانفصال بعد الاتصال قد علم حاله انه كيف يتصور سواء قيل بوجود الهيولى اولا واما عكسه فلم يعلم
ان حاله على اي منوال فنقول اذا لم نقل بالهيولى ان الصورتين الكائنتين بالفعل اذا اتصلتا تصيران موجودتين بالقوة   نقول م
في ضمن الصورة الحاصلة بالفعل بعد الاتصال ولا نم استحالته لا بد لها من دليل فان قلت الصورة الحاصلة بالفعل
بعد الاتصال هل هو مجموع الصورتين الكائنتين قبل الاتصال او موجود اخر حادث قلت يمكن ان يكون هو المجموع

الف الف بيت شيلا خط
كاتب بارع او الف الف
صورة من قلم مصور ماهر
دعاده مثله منهم صح

بهذه م

الاول لكن قبل الاتصال كان وجود اجزائه بالفعل وبعده يكون بالقوة ولا يؤثر ذلك في وجود المجموع ولا يبعد ايضا ان يقال ان وجود
آخر منه حدث بعد الاتصال بناء على ان الجزئين اذا كانا موجودين بالفعل فالكل لم يكن موجودا فلا اشكال في انه كذلك فالوجود
حدث بعد الاتصال وان كان موجودا على ما هو راى الحق وبعض من المحققين ثم يمكن ان يقال ان الكل له وجود بنحو خاص
ووحدة بطريق معين هي الوحدة الاعتبارية لا الوحدة الاتصالية وعند الاتصال تزول تلك الوحدة وذلك الوجود
ويحصل للطبيعة نحو آخر من الوجود ونوع آخر من الوحدة وهي الوحدة الاتصالية ولا يلزم من كون الطبيعة موجودة في ضمن
الجزئين بالفعل قبل الاتصال ان لا يكون الوجود اي اصل الوجود في ضمن هذا الفرد الذي هو عبارة عن المجموع حادثا بعد الاتصال
اذ بعد صيرورة المنفصلين الكائنين بالفعل كائنين بالقوة يصير حكمهما حكم اجزاء المتصل الواحد فكما ان وجود
اجزاء المتصل الواحد بهذا النحو من الوجود لا يمنع من ان يكون للكل وجود مستقل منفرد بالفعل فكذا لا يمنع وجود
الجزئين ههنا ايضا كما لا يخفى عند التامل فتامل واذا تاملنا في الهيولى بما هو طريقتهم في تحقيق حال الاتصال والانفصال
على ما قرره الحق يرد الاشكال قريبا من ذلك لان حصتي الهيولى الموجودتين في المنفصلين مثلا لم يبق بعينه حال الاتصال
سواء قلنا بان تخصصه بالصورة او بامر آخر وعند زوال التخصص لم يبق الا الاصل الهيولى المشترك فيما بين سائر
افراد الطبيعة في افراد العناصر الاخرى ايضا الاتصال كانهم لا يسلمون جواز صيرورة المنفصل متصلا واحدا في الحقيقة بل يجب الحشر
اذ لا فرق في ذلك منهم كما هو جوابه وايضا ما ذكروه في ابطال مذهب ذيمقراطيس من الدليل على جواز انفصال المتصل يدل
على تقدير تمامه على جواز اتصال المنفصلين ايضا كما لا يخفى فلا بد في دفع الاشكال ان يقال انه يجوز ان يبقى الحصتان
المتعلقتان من الهيولى حال الانفصال بصورتين بصورة واحدة متصلا كما كانتا باقيتين بالقوة في ضمن حصة واحدة كانتا
بالفعل بالوضع بصورة واحدة متصلة كما انه بعد الاتصال وهذا هو الصواب وانت خبير بانه بعد تجويز مثل هذا
في الهيولى لا مانع من تجويزه في الصورة وتوهم الفرق باعتبار احد من الامور السابقة لا يحصل له ههنا ايضا كما لا يخفى
على من له ادنى فطرة سليمة ولقد اطنبنا في الكلام توضيحا للمرام وتحقيقا للمقام لانه مزلة الاقدام ومضلة الافهام
فان قيل لم لا يجوز ان تنقسم تشخص المتصل آه لا يخفى ان هذا التجويز في غاية الركاكة وكيف يعقل انقسام
التشخص اي معنى له ولو اريد بانقسام التشخص ان التشخص الواحد الذي هو المجموع المتصل الواحد يزول وحدته بعد
الانفصال ويصير متكثرا فان اريد انه يكون متكثرا بعينه فهو باطل بديهة اذ لا يجوز ان يكون الامر الواحد بالتشخص بعينه كثيرا
بالتشخص بعينه وان اريد انه يتكثر اجزاؤه ويزول وحدته الاتصالية فهو بعينه ما يقولون من ان الاتصال والانفصال
عرضان يتعاقبان على الموضوع وليس كلاما على حدة وكذا ما ذكره من ان ذات التشخص موجودة حين الاتصال دون
وصف الاثنينية ان اريد به ظاهره من ان التشخص موجود فلا معنى له اصلا وان اريد ان التشخصين موجودان لكن لا بوصف
الاثنينية

الاثنينية واستيازكل منهما عن الآخر وانفراده وانفصاله عنه في الوجود فهو يرجع الى ما ذكرنا من الاحتمال الذي لا بد من القول به وبعده
لا العظيم ويرد ما يرد عليه بما اوردنا اصلا والحاصل ان هذا الكلام من القائل ان اريد به ظاهره فلا محصل له اصلا وكان مخالفا للبديهة
ولا حاجة في دفعه الى الجواب الذي ذكره المحشي مع ما فيه كما سنشير اليه وان اريد به غير ظاهره فهو كلام صحيح لكن ليس كلاما على حدة
غير ما هو المشهور وجواب المحشي لا صحة له ولا يكون في مقابلة على ما سيظهر قلت فيه نقل الكلام الى هذين التشخصين
ونقول اه فيه انا نختار ان هذين التشخصين كانا موجودين في المتصل الاول بصفة الوحدة اي بدون امتياز احدهما عن الآخر
في الوجود وانفصاله عنه لم يكونا موجودين فيه بالفعل نعم لكن القائل لا يقول بانهما موجودان بالفعل بل يقول
بانهما موجودان في الكل وبه يندفع قولكم انه حدث بعد الانفصال شخصان لم يكونا موجودين قبله فان قلت مراد المجيب ان حدث
شخص لم يكونا موجودين قبله انه لم يكونا موجودين بالفعل قبله وحينئذ لا يندفع المنع قلت على هذا يرجع المنع الى محل آخر وهو قولكم
انه لا بد من ان الآخر يكون باقيا حال انفصال او نقول المانع ليس لا بد من ذلك او وجود الجزء الوجود بالقوة قبل الانفصال
كاف في منشأ المانع الى الماء الآول وانت خبير بان هذا الجواب لا يتم على القائل سواء حمل كلامه على ظاهره او على خلافه
نعم لو حمل على ظاهره لم يكن معقولا اصلا كما ذكرنا وهذا الاتفاق في عدم صحة هذا الجواب واذا حمل على خلاف ظاهره
فكلام معقول صحيح ولا يتوجه هذا الجواب ايضا كما عرفت ثم فيه انه ليس الا ما هو المشهور عنهم وليس كلاما على حدة
والمتبادر منه انه كلام على حدة فافهم على ان في كلام الفارابي ان وجود الآن آه لا يخفى ان كون الوجود والتشخص
والوحدة واحدا لا ينافي زوال الوحدة الاتصالية وظهر بان الكثرة الاجزائية مع بقاء الوجود والتشخص بحاله على ما هو
المراد ههنا لان الوحدة التي هي عين الوجود على تقدير صحة عينيتها ليست هي الوحدة الاتصالية وهو ظاهر نعم لو قيل ان التشخص
الواحد المتصل يصير هو بعينه شخصين لكان الامر كما ذكره وهو بطلانه ضرورة سواء قلنا ان الوجود عين الوحدة او لا لكن
فيما نحن فيه لا يلزم القول به كما عرفت فافهم وقال بعضهم ان آه لا يبعد حمل ما نقل المحاكم ايضا عليه بان يكون المراد
بحدوث هويتين اخريين صيرورتهما بالفعل وقد ظهر مما سبق انه مع القول بهذا يمكن القول ببقاء الصورة الاولى
وبزوالها اذ على كل تقدير يزول الاشكال وسيتضح الامر فلعله ظهر عند المحاكم ان العظيم مع قوله بهذا القول قال بزوال
الصورة الاولى لا من حيث انه لا ذلك فافهم وانت بما قررنا علمت حال الجميع انت ايضا بما قررنا علمت حال ما ذكره
وعلمت انه لا بد من القول بهذا الاحتمال سواء قلنا ببقاء الصورة الاولى او بزوالها وسواء قلنا بالهيولى او لم
نقل او لا خلاف في والتشخص الذي كان لهما عند الانفصال آه هذا هو الذي ذكرنا سابقا انه يصرح بعدم بقاء الحصة
الاولى من الهيولى فعلى هذه الصورة لكل واحد من تلك الاجزاء الوهمية آه قد مر فيما سبق غير مرة ما يتعلق
بهذا المقام بوجه ونزيدك تحقيقا ههنا فنقول تلك الاجزاء الوهمية التي يقول المحشي بان تشخص كل منها عين

تشخص الكل دعين تشخص ساير الاجزاء اما الذي يراد بها الاجزاء التي يفرضه الوهم وندعي ان تلك الاجزاء بعد
الوهم تشخص كل منها عين تشخص الكل دعين تشخص ساير الاجزاء وعند اختلاف الوانها تختلف التشخصات وتمتاز
كل عن الآخر ففيه ان البديهة حاكمة بان الجزء الذي يفرضه الوهم مغاير للجزء الآخر وللكل ومتمايز عنهما ولا فرق بينه وبين
ما اذا عرض للكل جزئين لونين آخرين بهم ظ واما الذي يراد ان الاجزاء قبل الفرض لا تشخص لها ولا امتياز ولا وجود سوى
وجود الكل بعد الفرض او عروض الاعراض المختلفة تحصل التشخصات والامتيازات وذكر الاعراض على سبيل
التمثيل فهو مع بعده عن العبارة فيه انه خلاف البديهة الظاهر ذرة لان الاجزاء لها نحو حصول وتحقق وامتياز ووجود
في نفس الامر سوى فرضنا ام لا وسواء عرض لها اعراض مختلفة او لا وبالجملة القول بان كل جزء تشخصه هو عين
تشخص الكل دعين تشخص ساير الاجزاء لا من حيث انها مغايرة مما لا معنى له اصلا اذ مع القول بعدم المغايرة
لا معنى للقول بالتشخص لان حصول التشخص وعدم المغايرة متنافيان بالضرورة ولو اقر بان لا تشخص ولا
امتياز ولكن القول بالتشخص مجاز بمنع امكان صحته من اصله وفرض باطل فيما نحن فيه ضرورة ان للمتصل الواحد اجزاء
متمايزة متغايرة موجودة في نفس الامر سواء فرض او لم يفرض وانكاره مكابرة فتدبر كان هذا الجزء منه
مغاير للجزء الآخر بالتشخص الذاتي دون الوهمي فقد يقال لا فرق فيما نحن فيه بين ان يكون التشخص بالذات
او بالوهم والوجدان لا يفرق بينهما اصلا ومن يدعيه فعليه البيان مع ان للمنع كون الاجزاء تتغاير للصورة الجسمية
بالذات مجالا ولذلك شاهد العقيدة مشاهدة التخلخل والتكاثف الحقيقيين فان فيهما شاهد وجه صحة المنع
من دون مانع فتدبر والاظهر ان يحمل الانفصال اه فيه انه على هذا لا يقع قول الشيخ وصورته او للجسم التعليمي
صورة الالفاظ تحمل تغير الالهية الحاكم والجواب عنه ان الانفصال اذا طرا اه قال بعض المحققين قال
المحقق قدس سره هذا يلايم توجيه الامام اولى فذلك لانه قال ان الامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا واما على ما ذكره
هذا الشارح من ان اعدام الملكات تستدعي محلا ثابتا كالملكات والانفصال من هذا القبيل فلا تتم هذا التوجيه
بل الاولى ان يحمل كلامه بعد ذلك قرينة على هذه الارادة حيث قال المتصل بذاته ما دام موجود الذات
فهو قابل للانفصال واصرح من اذا طرا الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المعين فانعدم ذلك المتصل وحدث
اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبها هذا انتهى وانت خبير بان قول الامام بان الامور
العدمية لا تستدعي محلا ثابتا لا يستلزم ملايمة هذا الجواب لتوجيهه لان قوله هذا ليس لنفي ان يكون القابل
في المقام هو الانفصال حتى يستلزم تلك الملايمة بل هو في بيان وجه ذكر مغايرة نوع الانفصال للانفصال
بانه لو اكتفى بالانفصال وحده لم يتم الدليل لان الانفصال لا يستدعي محلا موجودا فلذلك اختار نوع الانفصال

لان

الارادة مع
ر
اذا طرا
ر
القبيل

لانه او وجوده يستدعي محلا موجودا وظاهر هذا الكلام دليل على ان المراد بالمقبول هو الانفصال لا الصورة الجسمية فيكون منافيا
للجواب الاول فيما له وهو ظاهر لا الدي انه لم اضطر للائق بجعل كلامه بعد ذلك قرينة على هذه الارادة مع بعد دلالته عليها
والحال ان قوله ههنا صريح في ذلك حيث قال فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية فتنبه
الجواب لا يقع من جانب الامام اه لا يخفى ان الامام صرح بان المقبول بالحقيقة هو الصورة الحادثة بعد الانفصال اقول ان هذا
حيث قال في مقام الفرق بين وجود المقبول بالفعل وبين هيأته وصورته فقبول الانفصال اذا ظهر
المقبول هو الانفصال لانه اذا عرض بل المقبول بالحقيقة هو الجسمان الحادثتان عند طريان ذلك الانفصال
انتهى ومع ذلك حكم بعدم تمامية الدليل من دون التمسك بما نقول على الظ في حمل كلامه ان الظ ان المقبول هو
الانفصال فتعرض الشيخ لبيان مغايرة النوع له لئلا يرد الايراد عليه ظاهرا انتهى وقوله عند وجود المقبول
بالفعل وعند هيأته وصورته لان المقبول حقيقة هو الصورة الجسمية الانفصال ان التمسك اولا بالصورتين الحادثتين وانهما يستدعيان محلا مع
انه لم يكن تاما بناء على ورود المنع بانهما جوهران فلعلهما لا يستدعيان محلا بل يكونان قائمين بذاتهما فلذلك
تمسك اولا بالانفصال ولما امكن ورود المنع عليه ايضا بانه امر عدمي لا يستدعي محلا ثابتا اخذ قوته وبين المغايرة
بينهما وبينه وانه امر ثبوتي من حيث ان لها محلا ثبوتيا اذ الفرق ثابت جوهر انتهى بعد ذلك اشار الى ان المقبول
في الحقيقة هو الصورتان الحادثتان والانفصال مقبول بالعرض والمحل الذي يثبت انه محل لنوع الانفصال محل
لهاتين الصورتين ايضا ولئن ثبت الصورتين وان كانا جوهرين لكنهما ليستا مما يقوم بذاته ولا يبعد ان
يقال ايضا ان في الكلام اشارة الى توجيه الدليل بوجهين فافهم ثم من قبيل المماشاة مع الامام يمكن ان لا
يكون من قبيل المماشاة بل انه جعل الدليل مبنيا على قبول الانفصال وتممه بما قال من انه من قبيل اعدام الملكات
وهو ما اشار الى الفائدة المذكورة او الى طريق آخر من الدليل فان قلت كلام الشيخ على ما ينبغي ان يحمل قلت يمكن حمل
كلامه بتمامه على اخذ المقبول على انه الصورة ويكون دليلا واحدا والانفصال والاتصال في كلامه يكون
عبارة عن الصورة والصورتين ويمكن ان يحمل اول كلامه على ظاهر الاتصال والانفصال ويكون آخر كلامه
اشارة الى الفائدة المذكورة او الى دليل آخر فافهم الحاكم وانت خبير بانه انما تم لو كان المقبول
هو المتصل بذاته اه يمكن ان يقال ان الشيخ اولا ان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والانفصال ثم ذكر ثانيا
ان نوع هذا القبول عند وجود المقبول بالفعل وعند هيأته وصورته الظاهر منه ان المقبول بالفعل هو الاتصال
والانفصال الذي ذكر اولا كالاتصال والانفصال عبارة عن المتصل الواحد والمتصلين فاذا كان

لا يخفى ان هذا الوجه بعيد جدا
منه قدس سره
قال م

المتصل بذاته عبارة عن الجسم التعليمي فالظاهر ان الاتصال والانفصال ايضا عبارة عن الجسم التعليمي المتصل الواحد والجسمين التعليميين
الحادثين بعد الانفصال سيما بالنظر الى الدليل الذي ذكره الشارح من ان الشي لا يكون قابلا لنفسه ولعدمه اذا كان كذلك فالاولى
تبدل الصورة بمعنى هذا وقد اجاب بعض المحققين عن ايراد المحاكم بقوله يمكن ان يقال ان الصورتين الجسميتين الحادثتين
عند الانفصال متصلتان بذاتهما فيلزم من كون المقبول عند الانفصال الصورة الجسمية بصفة التعدد كون المقبول
في حال الاتصال ايضا الصورة الجسمية بصفة الوحدة فيكون معنى كلام الشيخ ان نوع قبول الصورة المتصلة غير
وجود المقبول بالفعل سواء كان اخذ بصفة الوحدة كما في حال الاتصال او بصفة التعدد كما في حال الانفصال
وعدم مباينة وصورة كذلك فتامل انتهى وبعد كل من ايراد مراد المحاكم هو ان المتصل بذاته الذي في كلام الشيخ الاظهر ان يكون
هو المقبول حتى يتم مراد الشارح لكن الكلام في انه كيف يكون متحدين ومحال ان المقبول ما يحدث بعد الانفصال
وعلى هذا التاكيد يكون المقبول في صورة الاتصال ايضا الصورة الجسمية اذ لعل يكون المراد بالمتصل بالذات الجسم
التعليمي فيكون المقبول في الحالين الصورة الجسمية غاية الامر ان يظهر [illegible] في ما اكد به المنع حيث ان المقبول
في حال الاتصال ايضا وهذا ليس بضائر كما لا يخفى على ان [illegible] بهذا الوجه لا احتياج الى التطويل الذي ذكره
بل يكفي ان يقال الصورة الجسمية حاصلة قبل الانفصال ايضا فالمتصل بذاته يجوز ان يكون اياها فلا بد
في دفع كلام المحاكم من التمسك بما ذكرنا فافهم   الظاهر ان هذا المقبول في كلام الشيخ الى آخر الحاشية اعلم انه
وجدت هنا حاشية في بعض النسخ هكذا بهذا دفع لما ذكره من المنافاة واما اثبات ان المتصل بذاته هو
المقبول فبيانه ان الكلام دائر بين حمل المتصل بذاته على الصورة الجسمية وبين حمله على الجسم التعليمي ولو حمل
على الجسم التعليمي فقد صورة التنوع ينبغي تقدم ما هو دال عليه وان لا يجعل ذلك مذكورا على سبيل التبعية اذ ظاهر ان
الصورة في كانت علة الصورة الجسمية نعم يتوجه انه لم لا يكون المتصل بذاته بالمعنى الاعم الشامل للصورتين
وهذا الكلام الى قوله سبق والشارح يحمل على ذلك فتدبر انتهى والظاهر ان هذا اشارة الى الوجهين المذكورين في اصل الحاشية
لان كلا منهما على تقدير تمامه يدل على ان المتصل بذاته هو المقبول وبهذا ترى حيث جعل العنوانات
ما هو ايراد على ان المقبول هو المتصل بذاته وايضا قال في اثناء الحاشية فالمتصل بذاته هو المقبول ايضا وبعد
الاغماض عن ذلك نقول ان المنافاة التي ذكر ان ما ذكره دفع لها الظاهر انها المنافاة التي اوردها المحاكم آنفا من
كلامه من ان مغايرة القوة للوجود يدل على ان المقبول هو الانفصال مع انهما صرحا بان المقبول هو الاتصال
وانت خبير بان الوجه الاول الذي ذكره لا يدفع تلك المنافاة لان الظاهر ان مراد المحاكم بالاتصال هو الصورة الجسمية

لان

لان كلا منهما صريح في ذلك على ما نقلنا من عبارة الامام وعبارة الشارح وعلى تقدير ان يكون كلام الشارح هنا مبنيا
على التنزل ويكون المراد الاتصال والانفصال جميعا لا يجدي في المقام اذ الاتصال والانفصال ايضا غير الصورة
الجسمية فالمنافاة باقية بحالها ولا بد في دفعها من التمسك بما ذكره المحاكم من ان الانفصال عبارة عن الصورتين
ونقابض عليه الاتصال ايضا بانه عبارة عن الصورة الواحدة واما الوجه الثاني ففيه اولا انه انما يظهر ان المقبول
حين الاتصال هو الصورة المتصلة بذاتها انما يظهر لو ان عند الانفصال ايضا يكون المقبول هو الصورتين
الحادثتين وثانيا انه يرجع حقيقة الى ما ذكره المحاكم في دفع المنافاة بهذا تم ما ذكره في حاشية الحاشية
بيان ان المتصل بذاته هو المقبول فلم يظهر لي محصله فتامل   وما ميزه عن قوله وانت تعلم انه على
هذا التوجيه لا يرى النافع لانه دليل آخر فلا حاجة الى ما ذكره   لكن على هذا انتفع ايراد الفاء الظاهر ان هذا
اشارة الى التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ من حمله على التقريرين وانتفاء ايراد الفاء بناء على ان المغايرة
لما كانت بالمعنى الذي ذكره من حصولها قبل حصول المقبول يتفرع عليه ان لا يكون حاصلا للمقبول
وفيه نظر لان من مغايرة القوة للمقبول بهذا المعنى لا يلزم الا عدم ثبوتها للمقبول اي الصورة الجسمية
الحادثة بعد الانفصال وهذا ليس مرادا بل المراد عدم ثبوتها للجسمية الحاصلة قبل الانفصال
ظاهر من التمسك بانه لا يبقى بل ينعدم حال الانفصال وحاصل فرقه انه لا بد ان يبقى معه كما دل عليه قول
الشيخ وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال ينعدم ثم يوجد غيره وعلى هذا فلا بد
من الواو ولا يستقيم الفاء فافهم   المحاكم لانا نقول قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل
اه لا يخفى انه في تغيير الكلام دليلا آخر ولا حاجة فيه الى اخذ ان الانفصال عدم ملكة وانه يستدعي محلا
موجودا اذ بعد ما ثبت ان الانفصال ليس الا انعدام بالمرة وثبت ان الصورة لا تبقى فيثبت وجود
امر آخر مع قطع النظر عما اوردنا عليه من جواز بقاء الاجزاء الموجودة بالقوة على ما نسب الى النظام
ولا احتياج الى ما قد يرجع الى الدليل الذي حمل المحاكم كلام الشيخ عليه فافهم   المحاكم وفيه
نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤال اه فيه نظر اذ الظاهر ان مراد الشارح ليس انه بسبب
اخذ القوة بعض البرهان كليا شاملا لجميع الاجسام من دون اخذ شيء آخر بل مراده بكلية البرهان انه لا يختص
بالمتصل بالفعل او ارادانه اخذ القوة في بعض البرهان كليا بعد جوابه عن السؤالين الآتيين
اذ لو لم يأخذ القوة لا ينفع جواب السؤالين في كلية البرهان اذ غاية ما يلزم من رد مذهب ذيمقراطيس
ان الاجزاء الصغار يمكنها الانفصال فاذا لم يثبت ان ما يمكنه الانفصال ايضا لا بد له من الهيولى

يثبت

ولا يخفى ان المتصل بالفعل لا يثبت المرام لكن فيه مناقشة حيث انه على هذا لا يثبت الهيولى اصلاً لانه
لا يكون البرهان كلياً والا فرقه بين قال المحاكم على ان مثبت الهيولى ليس مطلق الانفكاك اه قد
ظهر مما قلنا آنفا دفع هذا ايضا فافهم قال المحاكم فيما سبق ايضا الى الوهم ان الهيولى موجودة اه
اجاب عنه السيد المحقق بان الوهم الاول ظ واما الوهم الثاني فلا وجه له لان الشي اذا كان متصفا
بنوع قبول الانفصال كان قابلا له عند حصوله فيكون موجودا معه ايضا قال المحاكم وما ذكره الشارح ان
لا يعطي اه قد عرفت سابقا ان مراد الامام ان مقصود الشيخ دفع الايراد على الط ولا شك ان ما ذكره
يثبت فايده بيان المغايرة بين نوع الانفصال والانفصال فلا ايراد عليه ومراد الش انه لولم يتعرض
لبيان المغايرة فلعله يذهب الوهم الى ان نوع الانفصال هو الانفصال بعينه سواء حمل الانفصال
على معناه الحقيقي او الصورة الجسمية الحادثة عنده لتوهم ان اثبات الهيولى تخصه بالاجسام
المنفصلة بالفعل لا لجميع الاجسام القابلة للانفصال وهو المراد بكون البرهان كليا على ما اشرنا اليه
او ان الاحتياج اليها انما هو عند حدوث الانفصال لا قبله وبعده فلا يستمر وجودها واما اذا اثبت
المغايرة فقد اندفع التوهمان وعلى هذا الايراد ما اورده المحاكم اصلا قال المحاكم والعجب من الش رحمه انها اه
على ما وجهنا كلام الش آنفا يمكن ان يقال انه ظهر مما ذكره فايده بيان المغايرة بين النوع والشكل
وبينها وبين المقدار ايضا اذ الشكل والمقدار الذي للصورة الجسمية الحادثة حادثان ايضا
عند الانفصال فعلى تقدير كون النوع احدهما يلزم احتياج الاجسام المتفصلة بالفعل الى الهيولى
فلا يتم هذا ولا يذهب عليك ان امثال هذه التوجيهات لا تخ عن تعسف وتكلف وانه لا يستقيم
دفع الانظار بمثل الناظر في مثل هذه المواضع مستظهر فافهم قوله اشار الى انه اه قد عرفت مراد
الامام وانه قد صرح ايضا بان المقبول بالحقيقة هو الانفصال لا الانفصال قوله اقول الجواب
ان كون عدم الملكة اه لا يخفى انه اذا اخذ في مفهوم عدم الملكة ان يكون عدم شي عما يثبت له او من شانه
ذلك الشي فلا خفاء في استدعائه ثبوت المحل ضرورة ان ثبوت الشي الى الشي مستلزم لثبوت
المثبت له وكذا اذا اخذ في مفهومه انه عدم شي ثابت لشي من شانه ذلك الشي واما اذا
اكتفى فيه بمجرد كونه عدم شي عما لو فرض له وجود يثبت له انه من شانه ذلك الشي فلا يستدعي
وجود المحل اصلا ومن فلا بد فيما نحن فيه من اثبات ان الانفصال ماخوذ فيه ولا ومع ذلك احد الامرين مه
لا يستلزم وجود محل في الخارج بل يستلزم وجوده في الجملة وسنتكلم على ما سنذكره المحـ فافهم قوله

الآن اذا اعتبر في مفهومه ان من شان المحل اه فيه انه على تقدير ان يؤخذ في عدم الملكة احد الامرين الاولين من الامرين المذكورين آنفا فيه اي كان
الامر الوجودي مما يتصف به الشي في الخارج اولا لا يلزم ان يكون المحل العدمي ثابتا في الجملة اذ ما يثبت له هو العدم الفعلية وكونه
من شانه ان يثبت له ذلك الشي ولا شك ان الشي الموجود في الذهن يمكن ان يثبت له هذه الاشياء فرده ان الوجودي في الذهن
يمكن ان يثبت له اذ من شانه ان يثبت له الشي في الخارج ولا حاجة الى وجوده في الخارج الا ان يقال ان الماخوذ هو الاتصاف او وجود
لكن على هذا يلزم وجود محل العدم في الخارج وان كان الاتصاف بالملكة في الذهن ايضا وحاصل ان الفرق الذي ذكره المحـ بين
ان يكون الاتصاف بالملكة في الخارج او في الذهن مما لا معقولية له اصلا كما لا يخفى ثم انه يمكن توجيه كلام الش بوجه آخر
بان يقال مراده ان عدم الملكة يستدعي محلا ثابتا في الجملة وهو الذي من شانه الاتصاف بالملكة نفي الاتصاف بالانفصال
ايضا لا بد ان يكون من شانه الاتصاف بالاتصال وليس كذلك اذ الصورة ان المادة شانه ولم كانا متصلين ليس شانها
الانفصال لان عند الاتصال ينعدم بان ويحدث متصل واحد من كتم العدم وعلى هذا لا يرد عليه سوى ما اورده المحاكم من ان الانم
ان الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الا زوال اتصال الجسم ثم لا بعد في اصافته منع اخرى بان يقال مسلما انه عدم ملكة
لكن لانم انه عدم شي عما من شانه ان يتصف به ان يكون له ذلك الشي هذا ثم ان ذلك البعض المحقق بعد ما اورد الايراد بعدم
الحوادث وتكلم بكلمات قال والتحقيق ان المعتبر في عدم الملكة كون الموضوع من شانه الاتصاف بالامر الوجودي
على الانحاء المختلفة اذ قد يعتبر في وقت وقد يعتبر بحسب ما هو اعم من ذلك فقد يكون بحسب صنفه كالكوسج فانه لا يصدق
على المراة وقد يكون بحسب نوعه كالاقرن وقد يكون بحسب جنسه القريب كالاعمى وقد يكون بحسب جنسه البعيد كالزرايل
والمعتبر في كل عدم نحو خاص من تلك الانحاء كما ظهر في الامثلة لكن يعتبر في جميع تلك الانحاء الوجود اذ لا يقال على
المعدوم شي من هذه الامثلة واشباهها كما لا يخفى على من انصف وبالجملة الانفصال لا يوصف به المعدوم اصلا
بل المعدوم لا متصل ولا منفصل وليس هذا توجيها لكلام الش لان كلام الش صريح في ان اعدام الملكات تستدعي
محلا ثابتا ثم لقايل ان يقول ان الانفصال صفة للمنفصلين الموجودين في الخارج ولا يستدعي محلا آخر فان قيل ومع ذلك فان
المنفصلين الحادثين لا بد لهما من محل موجود لاستحالة حدوث الشي لا عن شي كان رجوعا الى التقرير الاصلي وتركا
للاستدلال بكونه عدم الملكة انتهى ولا يخفى ان الظاهر من كلامه ان قوله لكن يعتبر في جميع تلك الانحاء الوجود المراد منه
الوجود الخارجي لا الوجود مطلقا اذ عدم قول الش على المعدوم المطلق لا حاجة الى هذا التطويل لان ثبوت الشي للشي
يستلزم ثبوت المثبت له في الجملة قطعا الا ان يقال مراده اثبات الوجود على راي القائلين بان الثبوت اعم من الوجود ايضا
لكن الا يستدعي وجود الموضوع وقيه بعد وايضا الايراد الذي اورده من عدم الحادث ظاهر انه باعتبار عدم
استلزامه الوجود الخارجي فالظاهر ان مراده بهذا التحقيق اثبات الوجود الخارجي وقوله الانفصال صفة

نفـ مه

ل بعد

[illegible]

له مه

ايضا مه

[illegible]

صفة للمتصلين الموجودين في الخارج وعلى هذا ما ادعاه من انه يعتبر في جميع تلك الانحاء الوجود الخارجي تم وجهه ظ وعدم
صدق شيء من الامثلة التي ذكرنا على المعدوم الخارجي على تقدير تسليم لا ينفعه اذ المثال غير منحصر فيما ذكره الابري
لزوم الحادث ايضا عدم ملكة مع انه يصدق على المعدوم الخارجي ثم على تقدير صحة ما ذكره كيف يقول بان هذا التوجيها
لكلام الش ادق وهذا اتم ما ذكره الش فلم لا يكون توجيها له الا ان يقال قوله وليس هذا توجيها لكلام الش لما قاله ويرد
على قوله بان الانفصال صفة للمنفصلين الموجودين في الخارج انه كيف يكون ذلك مع انها ليس من شانها الا الانفصال
لا ان يكون بناء الكلام على منع كونه عدم ملكة او تسليمه لكنه يمنع كونه ماخوذا فيه قابلية الشخص على ما ذكرنا آنفا
فافهم قوله يرد عليه ما ذكره بعض المحققين اه لا يخفى ان ذلك البعض المحقق بعد ما اورد هذا الايراد على المحاكم قال
ولا يخفى على العارفين من العارفين تعسف في توجيه كلام الشيخ لان المراد بقوله ثم هذا القبول غير وجود المقبول اه
مغايرة القوة لوجود المقبول كما هو ظاهر العبارة والتفريع على ما سبق من حيث ان المراد به وجود هذه القوة في الجسم وذلك
انما يظهر مما سبق من اتصال الجسم وطريان الانفصال عليه والمراد بقوله المتصل بذاته غير القابل اه السالبة كما قال الشيخ
بعد هذا ان المتصل يطرء عليه الانفصال وانه ليس المتصل بذاته قابلا حقيقيا فرع على ذلك ان قوة القبول الموجودة
في الجسم تغاير وجود المقبول وهو الانفصال وان محل هذه القوة امر مغاير لذات المتصل الطارئ عليه فقوله
فاذن اه نتيجة القياس المنتج للمط وما سبق تمهيد لبيان المقدمتين الماخوذتين فيه فتامل انتهى ولا يخفى
ان هذا المحقق ايضا ما صنع شيئا في تفسير كلام الشيخ اذ لم يتبين فائدة ما بان المغايرة بين قوة الانفصال
ووجود المقبول وايضا جعل المقبول هو الانفصال وهو ظاهر لا يستقيم في توجيه كلام الشيخ اذ على هذا
ما يكون مشاته وصورته ومع ذلك كله لا ادري انه لم ينفك عن توجيه الش اذ توجيه الش ايضا يرجع اليه
غايته انه تعرض لبيان فائدة المغايرة وذلك المحقق لم يتعرض له فتدبر قال المحاكم ضرورة ان كل جسم يمكن انفكاكه اه
هذا هو مراد الش ايضا من الكلية كما اشرنا اليه قوله ويمكن حمل كلامه اه هذا هو الظاهر منه كما لا يخفى قال
الش وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته اه الظ انه لا فرق بين الاتصال وكونه ذا اجزاء فاذا
لزم على تقدير كونه موضوعا للاتصال والانفصال ان لا يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل فلا يكون من حيث
ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فكذلك يلزم على تقدير كونه ذا اجزاء اكثر ومرة اقل ان لا يكون في ذاته
ذا اجزاء فلا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة مع ان المشائين جوزوا التخلخل والتكاثف
الحقيقيين فما يقولون فيه يمكن ان يقال في الاتصال والانفصال ايضا فتدبر قوله اقول في توجيه كلام الش
المحقق بعد تمهيد مقدمة وهي انه لا اه قد مر في فواتح بحث الهيولى ان هذه المقدمة مما لا مدخل له فيما نحن فيه

ولاحاجة

ولا حاجة لنا الى تقييده قوله ضرورة انه اذا انفصل زال وحدة الشخصية فقد ظهر مما سبق انه غير مسلم وعلى تقدير تسليمه يجوز ان يكون
اجزاؤه الموجودة بالقوة في الفعل فلا يلزم انعدامه بالمرة والاحتياج الى امر آخر هو الهيولى فتذكر قوله ثبت اقول انعدام
نقيض هذا الاتصال لا تراه الا انه لا يفهم منه المراد ولا يعلم ان المشار اليه بهذا اي شيء قال الش لان في الخارج ولان في الوهم ظاهر
ان الاستعداد اذا كان في الوهم والمنفصل لا يبقى هوية الامتدادية وانت خبير بان الظ ان الاستعداد في الوهم لا يمكن ان
ينفصل كما يحكم به الوجدان ننقل كلامه على سبيل الفرض ولعل الش ايضا يستشم من هذا ان الهيولى دخل في الانفصال وبهذا
لما كانت الصورة في الوهم لا سبيل لها الى ان تنفصل فافهم قال الش واجب القبول للانفصال ولو في الوهم
اي للانفصال الوهمي والانقسام وليس هذا الانفصال في الوهم الذي ذكره قبل هذا فافهم قال المحاكم فيكون امرا واحدا
بالذات وبالوجود اه فيه انه لا يلزم ما ذكره لان يكون امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا في محال متعددة لجواز
ان يكون وجوداته متعددة ويكون ذلك الامر مختلفا باختلاف الوجودات على ما هو راي من يجعل التشخص عين
الوجود لكن هذا ايضا لا يضر ما هو بصدده من الايراد اذ ح ايضا يمكن ان يقال ان الطبيعة النوعية يمكن ان يتقرر باعتبار
بعض الوجودات شيئا وباعتبار بعضها شيئا آخر بل الظ ان هذا الايراد لا يتوقف على اشتداد الاختلاف
في التشخصات ايضا بل يمكن استناده الى الامور الخارجة لكن الادرج الظهر كما اشار اليه المحشي ايضا فتدبر قوله
لان يتحقق الش لا يختلف بالامر الخارج عنه هكذا في بعض النسخ التي رأينا والظ من سياق الكلام انه لا ان يتحقق
الش الا لامر فافهم قال المحاكم لانا نقول من المعلوم بالضرورة اه فيه منع ظ قال المحاكم اما اولا فلانه ليس
شيء من هذين اه الظ ان الش فهم هذين المذكورين من لفظ طبيعة الاستعداد اذ ظ انه يثبت مما ذكره
الشيخ في الفصل السابق ان طبيعة الامتداد الجسماني مطلقا واجب القبول للانفصال ولو في الوهم
وظهر ايضا ان الامتداد عند انفصاله لا يبقى هويته بعينه ولم يصرح الشيخ بشيء من الحكمين كلية وح فاذا
ذكر طبيعة الامتداد الجسماني فقد حفظ حالها اي الاثنان سابقا بالدليل بالبال وبه يندفع الاشكال على ما فصل
الش وح لا يتجه الايراد بانه ليس في كلام الشيخ شيء من هذين المذكورين عين ولا اثر نعم يرد عليه انه لم
يثبت بما ذكر ان عند الانفصال الوهمي لا يبقى هوية الامتداد بعينه كذا يرد عليه انه على هذا لا حاجة
الى سائر ما ذكره الشيخ من ان طبيعة نوعية تختلف بالمحتاجات دون الفصول فاذا ثبت احتياجها
في بعض افرادها ثبت في البعض الآخر وقد اوردها عليحدة والحاصل انه لا ايراد سوى هذين الايرادين
وقد اوردهما فالايراد الاول لا وجه له فافهم قوله ولئن كان ممتنعا بالغير بالنظر الى الصورة النوعية اه
اذا جاز ان يفرض الوهم امرا ممتنعا في الواقع ولئن كان ممكنا بالنظر الى الامتداد والهيولى ويتحقق الفرق

بينه وبين فرض انقسام النقطة فلعدم تحقق فرض الانقسام في الامتداد المجرد عن المادة ولئن كان انقسامه محالاً باعتبار عدم
المادة ويكون الفرق بينه وبين فرض انقسام النقطة انه شأنه الانقسامات الممكنة دونه ولان انحصار الفرق
في الامكان وعدمه بل يكون الفرق فيه باعتبار الامكان ايضا بان يقال انقسام الامتداد المجرد ممكن ولو كان له مادة
وانقسام النقطة محال ولئن كان لهما مادة فتامل قوله بل سيذكر الشيخ انه لولا تشبث المقدار له لا يخفى ما فيه لانا
نعلم بديهة انه تمكن تحمل المقدار مجردا ولا شك لنا في كل جزء منه دون مادة وانكاره مكابرة قوله يجوز ان
محال كانه اراد تجويز الامر المحال انه تجزئه في بادي الرأي ومع قطع النظر عن الامور الخارجية والواقع ولئن كان بعد النظر
لا تجزئه بخلاف انقسام النقطة فانه لا تجوزه اصلاً قوله كما قيل في الفرق بين الجزئي والكليات الوضعية تحقيق تحصل
الفرق بينهما المطلب تعليقاتنا على الجديد للتجريد وحواشيه قوله لا يقال اللازم من الانقسام الوهمي مادة وهمية شرح م
لا خارجية لا يخفى انه لئن كان المراد من الانقسام الوهمي معناه المشهور بان فرض شيء دون شيء في الامتداد
فتوهم لزوم المادة في الخارج وكذا في الوهم مما لا وجه له اصلا ولئن كان المراد توهم انفصال الامتداد الخارجي
فقد ظهر ايضا انه لا يستلزم وجود المادة في الخارج وكذا لا يستلزمه في الوهم ايضا بل لا يجد منه تحصلا لا يستلزام
القسمة الوهمية وجود المادة في الوهم فاما ان يكون معناه انه اذا فرض الوهم الامتداد منفصلا فقد فرض
بلوم هيولى ايضا فظاهر ان هذا غير لازم اصلا ضرورة انا نجد من انفسنا كثيرا انا نفرض انفصال شيء دون خطور الهيولى مدد
بالبال اصلا او يكون المراد اذا فرض الوهم الانقسام وجدت القسمان منه فلابد من تصوّر مادة لهذين الحادثين
بناء على سبق الحادث بالمادة فهذه المادة حينئذ هي الوهم وهيولى مادة بل خارجية واما ان يراد ان الصورة وهمية م
الامتدادية اذا كانت في الوهم وانقسمت الى قسمين يلزم ان يكون لهما مادة وهمية وفيه اما ان يقال انه لو انقسم بطريق
الانفكاك فلابد لها مادة ففيه ان الخط كما اشرنا اليه سابقا ان الصورة الوهمية لا يمكن انفكاكها الا ان يكون الكلام
على سبيل الفرض واما ان يقال انه لو انقسم بطريق الوهم فيلزم ان يكون لها مادة وهمية فقد ظهر بطلانه ايضا
مما ذكرنا في القسمة الوهمية للامتداد الخارجي مع ان هذين القولين مما لا مدخل له فيما نحن فيه كما لا يخفى وقد تصور زبار الكلام ... م
لمعنى آخر سنذكره الى ودفعه قوله الاول ان الصورة الذهنية تتجرد بالنزع له بما ذكرنا ظهر ان لزوم المادة في الوهم
من القسمة الوهمية مما لا معنى له فبطل ما لزم عليه ايضا ومع قطع النظر عن ذلك نقول اذا كان المادة حاصلة
مع الصورة في الذهن لا يلزم ان يكون الصورة في الخارج ايضا كذلك اذ المطابقة انما تستدعي ان يكون عين
الامر الخارجي موجودا في الذهن لا ان يكونا متفقين في جميع المقارنات والاحوال نعم لو فرض ان الصورة تجمع م
والمادة الموجودتين في الذهن هو بعينه الصورة الخارجية لزم ان يكون الصورة الخارجية ايضا مع المادة

١٩ ان

واتى له ذلك قوله اذ لو لم يكن في الخارج كذلك لا تنال الوهم قسمته اه ان اراد انه لا بد ان يكون في الخارج منقسما بانه بحيث
لو حصل في الذهن كان للقوة الوهمية قسمة امتداده بالفعل الى قسمين سواء حمل القسمة على المعنى المشهور او المعنى
الآخر فمسلم لكن لا نم اذا كان كذلك في الخارج فلا يمكن ان يكون بهذا المعنى للانفصال لانه لا يجامع الانفصال الوهمي اذ الانفصال
الوهمي بالمعنى كان يجامع الاتصال الخارجي وان اراد انه يلزم ان يكون في الخارج منقسما بقبول الانفصال فيه ثم اذ
لا نم لو لم يكن كذلك لم يتأت للوهم قسمته والفرق بينه وبين الجود آت قد عرفته قوله لا يورث الاثنينية بحسب نفس
الامر اصلا لا في الخارج ولا في الصورة الذهنية لا يخفى ان القسمة الوهمية يورث الاثنينية في الصورة الذهنية بحسب
نفس الامر الا ان يقال المراد ان قسمة الصورة الذهنية بحسب الوهم لا يورث الاثنينية فيه في نفس الامر كالا يورث
قسمة الصورة الخارجية بها الاثنينية فيها بحسب نفس الامر لكنه بعيد عن السياق كما لا يخفى فلعله كان بدل الاثنينية الهيولى
وقع ملاحظة مبدأ قوله بل انما يلزم وجودها بحسب التوهم والفرض وحاصل المراد الذي ذكره ان القسمة الوهمية لا توجب
الهيولى اصلا في نفس الامر بل بحسب الوهم والفرض اي على هذا الفرض حين علم فرض تحقق مفروضه اي الانفصال الخارجي
يلزم ان يكون لها هيولى وانت خبير بان تحقق هذا المعنى ايضا محل المناقشة اذ يجوز ان يكون المفروض محالا والمحال
جاز ان يكون مستلزما للمحال فيمكن ان لا يتحقق الهيولى على هذا الفرض ولئن كان محالا فافهم قوله ولو قيل نحن نريد بالقسمة حينئذ م
الوهمية تحليل العقل اه ان اريد ان الصورة الذهنية عند تحليل العقل لها الى صورتين تنفصل الى قسمين في الواقع كما ينفصل
الصورة الخارجية اليهما عند القسمة الخارجية فمم ولا يلزم الاشتمال على المادة بناء على لزوم الانعدام بالمرة على التقدير عدمها
ولئن اريد ان العقل يحللها الى قسمين كما يحلل الصورة الخارجية سواء كان المراد القسمة بالمعنى المشهور او المعنى الآخر
ثم لكن لا يلزم منه الاشتمال على المادة كما لا يلزم من قسمة الامتداد الخارجي بها على ما ظهر آنفا كيف ولو فرض انه يستلزم للمادة فلا
حاجة الى هذا القول بل المطلب حاصل بدونه ولئن اريد انا نقسم الصورة الذهنية بطريق الانفكاك وقع يلزم الاشتمال
على المادة ففيه انا لا نم انه يجوز انفكاك الصورة الذهنية بل الظاهر كما اشرنا اليه سابقا ان الوجدان يحكم ضرورة بان
انفكاك الصورة الذهنية غير ممكن فافهم قوله واذا اشتملت عليها لزم اه قد عرفت ان المطابقة لا يستلزم هذا ماهيته
المعنى لجواز ان يكون نفس تلك الصورة مقارنة للمادة في الذهن دون الخارج فان قلت نتصور الصورة الخارجية
ونقسمها في الذهن الى قسمين فح على تقدير اشتمالها على المادة لا بد من اشتمال الخارجية ايضا عليها قلت
يمكن ان يكون الصورة الخارجية مجردة لكن اذا تصورت وحصلت في الذهن يلزمه ان يوجد معها مادة ايضا
فافهم قوله قلت نحن نعلم ان تلك الصورة انما هي الذهن اه لا يذهب عليك ان وجود الذهن لا يكفي في هذا المقام
اذ على تقدير انفصال الصورة الذهنية لا شك انا نفرق بين افرادها وأشياع الذهن وبين انفصالها

وكذا الخصوصية بين الصورتين الحادثتين وبين الصورة الاولى لا تجد مثلها بين الصورتين آخرين مع ان المادة
التي هي الذهن موجود في جميع الصور فالصواب في الجواب ما ذكرنا فان قلت يمكن فرض الانفصال في الصورة الذهنية
بحيث يكون على ماذكرنا بان يفرض انقسام الذهن اذا كان ماديا ولا يجري ما ذكرته قلت على هذا نقول وجود مادة الذهن حينئذ
كاف في عدم لزوم الانعدام بالمرة وفيه كلام سنذكر في الحاشية الآتية قوله ولو وجب آه على ما قررنا الفرق
بين ما نحن فيه وبين الاعراض ظاهر انقسام الاعراض تبع الانقسام الذي فرضنا اجزاء الصورة وكما يكون ههنا
وجود الجسم كذلك يكفي هناك وجود الذهن كما عرفت ثم ههنا كلام آخر وهو انه وجود مادة الجسم يجب ان لا يكون
كافيا في انقسام الاعراض القائمة بالجسم بناء على صحة دليلهم على وجود الهيولى بيانه ان البياض مثلا اذا كان
قائما بالجسم وانفصل الجسم قسمين وانعدم صورته ومقداره وبياضه القائم به وحدث صورتان ومقداران
وبياضان نقول لا خصوصية بين البياضين الحادثين وبين البياض الاول لا توجد بين بياضين آخرين
وانكاره مكابرة ولو جاز هذا الانكار لجاز انكار تحقق خصوصية بين الجسمين الحادثين بعد الانفصال والجسم نفيهم
الاصل قبل التفرقة بحكم سقوط بنيان دليلهم على اثبات الهيولى وليست تلك الخصوصية بمجرد ان مادة البياض
السابق يتحقق حصة منها في هذا البياض الحادث وحصة اخرى منها في البياض الآخر لانا لو فرضنا ان البياض
الاول انعدم عن الجسم بالمرة ثم انقسم الجزء وحصل في كل حصة منه بياض خاص يتحقق بين هذين البياضين
والبياض الاول هذا المعنى الذي ذكرنا انه الخصوصية التي بين البياضين الحادثين المذكورين وبين البياض
الاول مع انا نجد التفرقة بين الصورتين بالضرورة وهذا ايضا شاهد آخر على بطلان دليلهم على اثبات
الهيولى وعلى انه لا بد من القول بالاحتمال الذي ذكرنا سابقا من وجود الاجزاء الكائنة بالقوة لا بالفعل عند الاتصال
حتى يقال في البياض ايضا انها اجزاء البياض الاول وقد كانت فيه بالقوة ثم خرج الى الفعل بعد الانقسام ولا يمكن
ان يقال ان البياض ونحوه قائم بالمادة فلا ينعدم بالانفصال اما اولا فلانه خلاف مذهبهم واما ثانيا فلانا نجد
بينه وبين السطح الاختصاص الناعت الذي هو القيام بزعمهم واما ثالثا فلانه يقال تشخص البياض مع تفرق الذي هو محله
اجزاء الجسم ووقوع بعضه في الشرق وبعضه في الغرب مثلا لو كان يجوز عند العقل فلم لا يجوز بقاء تشخص
الصورة الجسمية مع تفرقها وتشتتها ولا يمكن ايضا الفرق بينهما بانه فرق به بين الصورة والهيولى
بان تشخص الصورة بالذات وتشخص الهيولى بالعرض لان الظاهر ان البياض ايضا تشخصه بالذات على ان بقاء
تشخص البياض باعتبار بقاء المادة كانه لا يستقيم ايضا لان الحصة من المادة التي كان البياض قائما بها قد
انعدم بانعدام الصورة كما اعترف به المحشي ايضا وحدث حصتان اخريان فتشخص البياض القائم بتلك الحصة
يكون

كيف يتوقع مع زوال الهيولى ايضا سلمنا ان تشخص البياض الاول باق بحاله لكن لا شك ان لكل من قسميه الحادثين بعد الانفصال
وجود شخص مستقل بالفعل ولم يكن موجودا كذلك قبل الانفصال فوجود هذين الموجودين بعد النفي بأي وجه حصل
فافهم قوله يعني انصالح لما يعني الاستعداد الفرق بين الصلوح والاستعداد غير ظاهر في هذا المقام وعلى تقدير ظهوره فاثره
غير ظاهر فالصواب في الجواب ما ذكرنا من ان الاتصال بجامع الانفصال الوهمي بل كلا مغنيه ولا حاجة الى ما قاله قايل آه فافهم
قال المحاكم فاللازم ليس الا وجود الهيولى في الوهم قد عرفت ما يتعلق به على وجه لا مزيد عليه قال الشارح اذا صار
بعض اجزاء الهيولى وهو ان كان ظاهر الانفصال عليها آه لا يخفى ان في هذا التقرير من البعد والظاهر ان مراد الشيخ اذا علم ان بعض الموجودات المواد
احتياجهما الى المحل علم ان الباقي في جميع المواد كذلك فافهم قوله وتحقيق كلام الشارح ان الجسمية اذا اخذت لا بشرط شيء فيه
فيه انه على هذا ايضا يعني المادية عنها غير موجه لان المادة ايضا اذا اخذت لا بشرط يحمل على المجموع فيجوز ان يكون مادة
مع حملها على المجموع فان قلت اخذناها لا بشرط ولذا حكم عليها بالنوعية قلت ما وجه اخذناها كذلك مع ان الاولى اخذها بشرط لا لما ذكره المحشي ان الصورة
فالصواب في توجيه كلام الشيخ ان يقال غرضه نفي الجسمية عن طبيعة الصورة ولا غرض له في نفي المادية عنها وكون النوع الجسمية اسم لها وقد اخذت
والجنس مادة اذا اخذ بشرط لا امر معلوم فاثبات النوعية للصورة لا يستلزم ان لا يكون مادة اصلا حتى يقال بشرط لا وتحمل اخذناها لا بشرط
انه يجوز ان يوخذ بشرط لا فيكون مادة فلم يحكم عليها بالنوعية بل اخذناها الاولى كذلك بناء على ما ذكرنا انفا هذا ويحكم عليه بالنوعية محالا ولا دخل له
ثم ههنا كلام آخر وهو ان الصورة الجسمية على ما ذكره المحشي من انه اذا اخذ لا بشرط يحمل على المجموع يمكن حملها فيما هو بصدده ولا قرينة ايضا
مأخوذة كذلك على جميع انواع الجسم فيكون جنسا كما يقولون ان الجسم جنس باعتبار امكان حمله لا بشرط على انواع في كلام الشيخ على انه اخذها كذلك
الجسم فنفي الجسمية عنها غير صحيح فالمخلص ان يقال ان غرض الشيخ ان الصورة الجسمية بالنسبة الى محصلاتها مع مع
التي لا امتياز عنها في الوجود بوجه ما ليس من قبيل المعاني الجنسية التي يكون محصلاتها امور كلية يكون فصلا
لها بل من قبيل المعاني النوعية التي محصلاتها امور جزئية يكون تشخصها لها وبذلك يتم مقصوده اذا
كانت الامور التي لا امتياز عنها في الوجود اصلا مشخصات له لا فصولا فيكون اقتضاؤها للمحل اما لذاتها او اذا الصورة مع
لتشخصها ولا سبيل الى الثاني لما ذكره صاحب المحاكمات من انا نعلم بالضرورة ان هذه الصورة لا مدخل
لها في اقتضاء المحل فتعين الاول فثبت انه لا يمكن اختلاف مقتضاها بخلاف ما اذا كانت فصولا
فانه يجوز ان يكون لها مدخل في الاقتضاء فيختلف المقتضي بذلك ولا يقدح في ذلك كون الصورة الجسمية
اذا اخذت لا بشرط يمكن حملها على المجموع المركب منها ومن الصورة النوعية اذ المركب منها ومن المادة والصورة
النوعية فان المادة والصورة النوعية يمتازان عنها في الوجود في الجملة وان كان حين اخذها كذلك بالنسبة
اليها لا يمتازان عنها في الوجود بل هما اطلان منضمان فيها على ما هو زعمهم ولئن كنت لا ارتضيه ولا افهمه

عنها الامد فصل لها صح

ويفصيل القول فيه في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد وعلى تقدير امتيازها في اقتضائها لما تقتضيه لذاتها فما تقتضيه
لذاتها يجب ان يكون متحققا في جميع المواد وان تم في اثبات هذا الاقتضاء الذي نحن بصدده لذاتها اذ على
تقدير صحة ما ذكره المحاكم من انا نعلم بديهة ان الهيولى لا مدخل لها في ذلك احتمال مدخلية الامور الخارجية باق بحاله
وسيجيء تحقيق القول فيه ثم اعلم ان بعض المحققين اورد هاهنا ما اورده المحشي من ان المادة ايضا قد يحمل على شيء
بتوجيه من عبارة المحشي ثم قال وتحقيقه انا اذا اخذنا الجسمية مجردة عن الصورة النوعية المقارنة لها فذلك
لا يستلزم تجردها عن الفصول اللاحقة لطبيعتها والتشخصات حتى يلزم ان لا يقع حملها على افرادها النوعية
والشخصية ولو صح ما ذكره لزم ان يكون كل كلي اخذ بشرط لا طبيعة نوعية بعين ما ذكر والحق الاقتصار
في بيان نوعيتها على ما ذكره الشيخ في الشفاء ونقل في المحاكمات فالقول ما قالت حذام انتهى وهذا الكلام اما
تحقيق للجواب او للاعتراض وعلى اي وجه فيه وجوه من الخلل يظهر بالتامل وليس مما يجدي فيه اذا قالت حذام
فصدقوها فتامل فيه وصدق قال المحاكم الا ان الجسم لا يتقرر ذاتا محصلا اه فيه نظر والانسب ان يقال حم
ان يقال الجسم اذا اخذ لا بشرط بالنسبة الى الصورة النوعية يكون جنسا ومحصلا لها وان كان بالنسبة
الى افراد الجسم من المادة والصورة فقط بدون الصورة النوعية نوعا فان قلت يمكن اخذ الصورة
الجسمية ايضا لا بشرط بالنسبة الى الصورة النوعية فلم لم يحكموا بجنسيتها وحكموا بجنسية الجسم قلت كان
نظرهم الى ان انضمام الجسم مع الصورة النوعية يحصل نوع محصل حقيقي ويكون تمام ماهية الانواع المحصلة تحته فلذلك
حكموا على الجسم بالجنسية واما الصورة الجسمية وحدها فلا يحصل من انضمامها مع الصورة النوعية نوع محصل ولا
يكون المجموع تمام ماهية الانواع فلم يجعلوها جنسا فان قلت يمكن اخذها لا بشرط بالنسبة الى الهيولى والصورة
النوعية وح يصير عند التحصيل نوعا محصلا حقيقيا فلم لم يجعلوها جنسا بهذا الاعتبار قلت هذا وجه
جيد اولا فلانه استعارف بينهم ان يجعلوا الفصل القريب مركبا بل الاكثر منهم ان الفصل القريب واحد البتة واما اما اه
ثانيا فلان المعقول من اعتبار الجنس والفصل ان يجعل المعنى العام سواء كان ماخوذا من امر واحد او من
جنسا والمعنى الخاص فصلا لا ان يؤخذ معنى عام ويضم مع معنى خاص ويجعل المجموع فصلا للمعنى عام اخر وهذا
قريب بان يجعل الناطق جنسا والجسم الحساس فصلا ولا ريب في عدم معقولية ثم ان في هذا المقام اشكالا اخر على
طريقة القوم من جعل الجسم الماخوذ بلا شرط جنسا مع قولهم بان حد الجوهر القابل للابعاد الثلاثة وان افراده
الخارجية التي يؤخذ منها هذا المعنى هي الهيولى والصورة وهو انه لا بد ان يكون احد هذين المعنيين ماخوذا
من الهيولى والاخر من الصورة فالجوهر ان كان ماخوذا من الهيولى مثلا والقابل الصورة ففيه ان الهيولى

ظ

ظ انها ليست بمجرد الجوهر بل فيها معنى اخر هو فصل لها ايضا وايضا ان الجوهر جنس عال فلا بد ان يجب فصلا اذ الحد لا بد ان يكون مطابقا
للمحدود والصورة ايضا ليست بمجرد القابل بل الجوهر ايضا داخل فيها على ما ذكرنا فلا بد ان يجب جنس بل يلزم محذور اخر
حيث يلزم ان يكون الشيء الواحد هو الجوهر ماخوذا في الماهيات الحقيقية التي تحته مرتين بل ثلث مرات حيث ان الصورة
النوعية ايضا الجوهر جنس لها وهو مبني على ما هو المشهور عندهم ولو قطعنا النظر عن استحالة ذلك وسلمنا عدم استحالته نقول
مع ذلك ايضا ان المعنى الواحد اذا كان ماخوذا في شيء مرتين فلا يلزم ذكره في الحد مرتين لكن عدم اشتمال الحد على فصل ع ح
واحد من الهيولى والصورة لازم البتة لا نوعية الا ان يقال ان هذا الحد انما هو للصورة الجسمية فقط كما اشتهر اذ حد الجسم
بناء على انها الجسم بادي الراي كما صرح به بعض وبالجملة كلماتهم لا يوافق بعضها بعضا في كثير من المواضع والاولى عدم التعرض
هذا الكل على تقدير ان لا يكون بسائط الاجسام مختلفة بالنوع واما على تقدير كونه كذلك كما هو المشهور من مخالفة هيولى كل فلك
بالنوع لهيولى فلك اخر ولهيولى العناصر فلا اشكال في حكمهم بجنسية الجسم دون الصورة الا ان يقال انهم يعدون
الجسم العنصري ايضا جنسا وعلى هذا لا بد من التوجيه المذكور فتدبر قوله اقول فيه بحث لان معنى الطبيعة
النوعية هو الطبيعة المنسوبة اه لا يخفى عدم وقعه اذ النسبة لا تنحصر في الفردية بل يجوز ان يكون الانتساب الى
النوع باعتبار انه يكون نوعا اذا اخذ باعتبار العموم فافهم قوله وليس المراد وجوب عدم الاقتضاء اه
لا يخفى ان توهم هذا بعيد جدا بل ما يتوهم هاهنا ان يراد انه يجب ان لا يتحقق مع غير ذلك الفصل المعين ذلك
الشيء بل يتحقق غيره وح فالاولى ان يقال ليس المراد ذلك والاولى انه يجوز ان يتحقق عدة من المحصلات
او واحدا فافهم قوله وبما قررنا ظهر اندفاع ما ذكره بقوله اه لا يذهب عليك ان مراد المحاكم انه اذا كان
المراد ان الجنس ليس موجودا في الخارج اصلا فهو غلط وان اراد انه ليس متحصلا في العقل بمعنى ان العقل يجوز
وجوده في ضمن اشخاص في الخارج لا انه ليس بمعلوم متعين عند العقل كيف والجنس بمفهومه معلوم ممتاز عند
العقل بديهة فذلك لا يقتضي ان لا يتحقق سيما ان الخارج بمجرد مفهومه لا بانضمام شيء اخر اليه وح
يثبت ما ادعاه من الفرق بين النوع والجنس اذ حاصل الفرق ان النوع لما كان امرا محصلا فاقتضاؤه
نفسه لا يتخلف عنه واما الجنس فلما لم يكن امرا محصلا موجودا فلا اقتضاء له بنفسه بل المقتضي هو الامر
المحصل او المحصل هو الجنس مع الفصل والجنس مع كل فصل غيره مع فصل اخر فالتخلف في
المقتضي جايز بل لا تخلف حقيقة وعلى ما ذكره المحشي يرجع حاصل الكلام الى ان الجنس يجوز ان يتحقق بشرط
تحصله بفصل شيئا وبفصل اخر شيئا اخر ولا يخفى ان هذا المعنى مما لا حاجة فيه الى المقدمات التي ذكرها
الشارح وجواز الاقتضاء بشرط يتصور في الفصول وغيرها من الخارجيات ايضا ولا يختص الى

تنبيهها والتعصب
جزئك البارد لها كما هو
دأب طائفة من الحمقى
حيث حسبوا الانكار
وبذلك يطلبون المنزلة
والرفع عند الجهال
صح

اعتبار التحصل في الخارج وعلى هذا لا يظهر الفرق اصلا بينه وبين النوع الا باعتبار التشخصات فقط على ما ذكره المحشي اقرا بل
باعتبار الامور الخارجة ايضا اذ يجوز ان يتحقق النوع بشرط امر خارجي شيئا او بشرط امر اخر ولو الحاصل انه اذا ثبت ان الاقتضاء
لذات الصورة الجسمية سواء كانت نوعا او جنسا لا يجوز اختلافه وان لم يثبت ان لذاتها فيجوز الاختلاف سواء كانت
نوعا او جنسا ايضا سواء قلنا ان الاختلاف بحسب التشخصات والفصول او غيرها من الخارجيات فيضاع
ما سعى الشارح ولم ينفع اصلا ثم اذا ثبت ان الامر الخارج من الجسمية المحصلة لا مدخل له في هذا الاقتضاء وثبت ايضا
ان التشخص مما لا مدخل له فيه فلم يمكن الفرق بين النوع والجنس بان يقال اذا كانت الصورة نوعا لزم ان يكون هذا الاقتضاء
لذاته فلا يجوز ان يتخلف اذ المفروض ان لا مدخل فيه للتشخص ولا للامور الخارجة عن الصورة المحصلة وعلى تقدير النوعية لا يجوز
ذلك اذ يجوز ان يكون لامر غير ما سوى ذات النوع ولوازمه واما اذا كانت جنسا فيجوز ان لا يكون الاقتضاء لذاتها بل لما ذكرنا لو بقي على هذا الشق
امر غيرها وهو الفصول لا لنا لبيت تشخصها ولا الخارجة عن الصورة المحصلة اذ على تقدير جنسية الصورة يكون
الفصول داخلا في الصورة المحصلة لكن لا يمكن اثبات هذا المعنى وعلى تقدير اثباته لا يمكن تطبيق كلام الشارح
عليه اذ لا يفهم من ظاهره بل صريحه سوى ما ذكرنا والصاق هذا المعنى به لا يتصور بالغرض ثم ما ذكره المحاكم من ان
الفرق ليس مبنيا على دعوى اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية على تقدير اثباته لا يمكن تطبيق كلام الشارح اي لا يدل على — بل على جوازه بديع كما ذكره المحشي صح
وجوب الاختلاف اصلا ودعوى الدلالة زور على انه على هذا ايضا لا وجه لايراد المحاكم اذ لو ثبت وجوب
الاختلاف في مقتضى الجنس لكان الفرق باقيا بحاله بل يكون اكد والغرض ليس الا الفرق فهذا يكون مؤكدا للغرض
ومؤيدا له على ان الايراد الاخر يكون هذا الايراد انه لا يلزم مما ذكره على تقدير تمام الاحوال الاختلاف او وجوبه
لانه على تقدير ان يكون المقتضي المحصلات لا الجنس بنفسه يجوز ان يتخلف عنه من المحصلات امرا واحدا اذ
اختلاف المقتضي والملزوم لا يستلزم اختلاف المقتضي واللازم لكن حمل كلام المحاكم عليه بعيد بهذا
ثم اعلم ان بعض المحققين اجاب عن هذا الايراد الحاكم على الشارح بقوله واقول قد ظهر ان الشارح عدم امكان
اقتضاء الجنس بجنسيته عدم التحصل حيث قال وهي لا يمكن ان يتحقق شيئا من حيث هي غير محصلة ونحن
نختار الشق الاول ونمنع انها غير محصلة في الخارج من حيث انها طبيعة جنسية ونحصلها في الخارج انما هو باعتبار
انها عين النوع واقتضاؤها بهذا الاعتبار ليس من حيث الجنسية بل من حيث كونها نوعا ونحو اقتضا
انواعها للامور المختلفة لان المقتضي بالحقيقة هي الانواع التي هي امور مختلفة بخلاف الطبيعة النوعية
فانها حقيقة واحدة لا يختلف مقتضاها وما نقل عن القوم لا ينافي ذلك ولا يقدح في المقصود لان
معناه ان ما كان ثابتا للاعم ولجميع ما هو اخص منه فهو منسوب الى الاعم بالذات والى الاخص بالعرض
وذلك

وذلك لا ينافي ان يكون المقتضي بالحقيقة هو الانواع التي تحتها لكن لما لم يكن المقتضي باختلاف الخصوصيات نسب الى العام — يتفاوت
معناه ان العام من حيث تحققه في ضمن اي نوع ما تحته يقتضي ذلك لا بمعنى ان يقتضي العام باعتبار تحققه في ضمن نوع من الانواع
شيئا وباعتبار تحققه في ضمن نوع آخر شيئا آخر وهذا هو مراد الفرق بين الجنس والنوع سواء نسب الاقتضاء الى الجنس
او لم ينسب اليه فلا منافاة في العبارة بعد ظهور المقصود انتهى وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم انه اذا كان تحصل الجنس في ضمن — في الخارج صح
النوع وباعتبار انه عينه يلزم ان يكون اقتضاؤه راجعا الى اقتضاء النوع اذ لا شك ان مفهوم الجنس مفهوم حاصل عند
العقل ممتاز عن جميع ما عداه حتى عن النوع والفصل واذا كان هذا المفهوم موجودا في الخارج جاز عند العقل ان يكون
له في نفسه اقتضاء مع قطع النظر عن غيره ولو كان وجوده في ضمن النوع وباعتبار نوع اتحاده معه ضرورة انه ولو كان
له نوع اتحاد مع النوع لكنه لا يخلو عن نوع مغايرة ايضا فباعتبار المغايرة يمكن ان يقتضي شيئا في الخارج من دون — موجودا في الخارج فلا يمكن صح
مدخلية النوع والفصل وغيرهما نعم لو لم يكن ان يقتضي شيئا في الخارج وايضا لو تم ما ذكره لزم ان لا يقتضي النوع
ايضا شيئا لذاته كما لا يخفى مع انه معترف باقتضائه لذاته واما ثانيا فلان ما ذكره في توجيه ما نقله المحاكم عن
القوم مما لا وجه له اصلا ضرورة انه على هذا الوجه لا ان يقال انه منسوب الى الاعم بالذات والى الاخص بالعرض
والاغمض عن هذا وارتكب المجاز والتاويل البعيد في توجيهه فلا شك ان المستلزم يكون بديهية صرفة غير محتاجة
الى التنبيه ايضا فلا معنى لايرادها في العلم مع انهم اوردوها ونصبوا البرهان عليها كما فعله الشيخ في الشفاء فافهم — واقاموا صح
قوله لو ثبت نوعيتها بما ثبت اه الظاهر ان المحاكم في صدد تفسير كلام الشيخ على وفق ما فسره الشارح فلا ايراد
عليه الا ان يقال الايراد حقيقة على الشارح فافهم قال الشارح وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة اه لا يخفى انه اذا وجه
كلام الشيخ على النحو الذي ذكره الشارح فالجواب عن الثاني ظاهر اذ القسمة الوجدية اذا كانت مقتضية للهيولى من وجوده
في جميع المواد ظ واما اذا وجه على ظاهره فالجواب عنه مشكل اذ بعد تسليم ان الجسمية طبيعة نوعية وانه لا يختلف
مقتضاها لا يثبت المدعى اذ غاية ما لزم من برهان اثبات الهيولى ان الجسم الذي ينفصل في الخارج لا بد له من هيولى
ولم يثبت ان الصورة الجسمية هناك محتاجة الى الهيولى والحلول فيها بل الانفصال محتاج الى الهيولى فيجوز ان
يكون الصورة الجسمية غير محتاجة الى الهيولى ولا مقتضية لها واذا احلت فيها بسبب من خارج كان الانفصال
ممكنا واذا لم تحل فيها لم يمكن الا ان يثبت ان الحلول فيها بل الانفصال يلزمه احتياج نفس الحال الى المحل على
ما ادعاه بعض وليس ببعيد او يثبت بالبداهة ان التشخص والامور الخارجة مما لا مدخل لها كما اشرنا اليه
سابقا وهو مشكل فتامل قوله واقول ان المنع الاول لما كان اه وايضا لما كان بعد ايراد هذا السؤال
الجواب عنه لم يبق للسؤال الاول وجه ورود وكان له جواب لكن غير هذا فاورده اولا ليجاب عنه

بالجواب المخصوص به **قال** الش وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى اه هذا ما ذكرنا سابقا انه يعني من الش
ما بيان في ما سبق من ان برهان الهيولى يكون من اخذ القسمة الوهمية وكان رجع عنه ونطق بالصواب او وقع منه غفلة
او انه سهو ما من الشيخ والاول بناء على اراده **قوله** هذا نظر لان ظاهر عبارة الشرح اه الظاهر ان مراد المحاكم انه اذا بين الكلام
على الش بطبايع الاجزاء كيف يتوجه النقض عليه بالفلك والعنصر بناء على تشابههما في الامتداد وفيه ان النقض
لا يلزم ان يكون بعين ما ذكر في الدليل بل يجوز ان يكون بنظيره والامتداد نظير طبايع الاجزاء بناء على ما ثبت انه طبيعة
واحدة واما ما ذكره المحاكم من انه بالنظر الى ظاهر عبارة الشرح حيث لم ياخذ الاشتراك في طبيعة الامتداد
بل في مفهومه فسخيف جدا اذ بعد ما ثبت ان الامتداد طبيعة واحدة لا حاجة الى التصريح به وايضا مثله العبارة
انما هو من الش لا انها عبارة السائلين فلو فرض انها غير ظاهرة في النقض ويحتاج الى ان تكلف خلاف ظ
فذلك لا يعد مرجحا لحمل المحاكم كلام الشيخ على ما حمله على حمل الش وهو ظ ثم تعجب من الش انه بعد ما تفطن للنقض
بهذا التقرير لم يحمل دليل الشيخ على الاشتراك في طبيعة الامتداد لئلا يصير الكلام جدليا خارجا عن الحكم مع ان قول
الشيخ الآخر غالق مانع خارج عن طبيعة الامتداد ايضا ظاهر في ان بناء الدليل على طبيعة الامتداد واثبات امكان
الانفصال بالنظر اليها اذ الظ ان الاضافة في طبيعة الامتداد بيانية وح ظهوره فيما ذكرنا ظاهر فافهم **قال**
المحاكم واعلم ان امكان القسمة اه قد مر ما فيه كفاية في هذا الباب **قوله** اقول ويمكن ان يقال في اثبات الهيولى
بان انها قضية شرطية اه يمنع في هذه الشرطية محال ومع تسليمها فقد ظهر مما سبق انه لا يثبت بها الهيولى فتذكر **قوله**
اقول فيه بحث لان امكان الانفصال اه لا يخفى انه اذا كان بناء الدليل على ان قوة الانفصال لا بد لها من محل
والمتصل بذاته لا يمكن ان يكون محلا لها فلا بد من امر آخر هذا البحث مما لا وجه له ثم يمكن ان يوفى بنحو ما ذكرنا
سابقا من انه يجوز محلها الطبيعة او المتصل بذاته بناء على انه لا يلزم ان يكون في القوة ممكن الاتصاف بالقوة
فوق ما بعد تسلم انه لا بد لها من محل موجود ثم لو كان بناؤه على لزوم الانعدام بالمرة فح يتجه البحث ويحتاج الى دفعه
الى ما ذكره فتدبر **قوله** وح يتسع دايرة امكان القسمة الخارجية اه لا يخفى انه لا يتسع دايرة المنع بهذا اذ
المقدمة التي ادعاها المحاكم ان كانت صحيحة يستلزم هذا المعنى ايضا ولا فرق في استلزامه لامكان القسمة ما فوق
هذا النحو وبدونه كما لا يظهر عند التدبر فتدبر **قال** المحاكم والجواب ظاهر اي ظهور الجواب اذ الظ
ان مراده كما يفهم من الشرح ان الامكان بالنظر الى المهية ممكنا وان تحقق المانع الخارجي ولا يخفى انه لو فرض ان
هذين القسمين لا يمكنهما الانفكاك وليس فيهما قوة قبول لكن الطبيعة المشتركة لا تابى عن انفكاكهما اذ يمكن
الامكان بالنظر الى المهية ليس الا بهذا كيف يثبت الهيولى بمجرد ذلك اذ ليس ح الانفكاك ممكنا في الواقع

حتى يقال انه لا بد من الهيولى والا لزم الانعدام بالمرة وهو ح والممكن لا يستلزم المحال ولا فرق فيه لانه ايضا متحقق في الواقع حتى يقال
انه لا بد لها من محل ومحلها ليس المتصل بذاته بل امر آخر هو الهيولى غاية ان طبيعة الامتداد لا تابى عن الانفكاك والانفكاك
بدون الهيولى لم يكن محالا لكن لا استحالة في ان لا يابى او يمكن عن وقوع محال اذ ليس عدم الاباءة فوق القبول ولو فرض انه
فوق ايضا فلا شك ان هذه القوة يمكن ان يكون محلها الطبيعة بلا ريبة ولا حاجة الى امر آخر فتامل ثم ههنا كلام آخر وهو انه لما كان
من مذهبهم ان الجسم ينعدم عند الانفصال بالمرة ويحدث جسمان آخران فكيف يقولون ان الجزئين المتوهمين في الامتداد
لما كانت طبيعتهما مثل طبيعة المجموع والجزء الخارجي فيصح عليهما ما يصح عليهما من الانفكاك الرافع للاتصال اذ ليس الجزءان
الوهميان عند الانفكاك موجودين عندهم بل جزءان آخران فكيف يستقيم الاستدلال نعم هذا الاستدلال انما يعقل
لو كان الجزءان الحاصلان بعد الانفكاك هما الجزءان الوهميان وح ينهدم بنيان برهانهم على اثبات الهيولى ويمكن ان يكون
في كلام الامام اشارة الى هذا ايضا فان قلت غاية ما ذكرت ان الانفصال بين الجزئين الوهميين كما بين الجزئين
الآخرين محال لكن هذا لا يضر الاستدلال اذ غرضهم انه ممكن بالنظر الى المهية كما ذكر في جواب الامام فح نقول
الانفصال منهما على نحو الانفصال بين الجزئين الآخرين بان يكونا موجودين بعد الانفكاك ممكن بالنظر الى المهية وان
كان محالا في الواقع وتم الدليل وهذا بعينه ما ذكره في الجواب فلم يكن ما ذكرته كلاما على حدة قلت الانفصال
بهذا النحو اي مع فرض الوجود ظ انه لا يستلزم الهيولى اذ ثبوت الهيولى انما هو بناء على لزوم الانعدام او عدم
محل لقوة الانفصال على تقدير عدمها وعلى هذا الوجه لا يلزم شيء منهما كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر انه يمكن ان يجعل هذا
الدليل دليلا عليهم على ان طبيعة الامتداد ليست بحيث تنعدم بالانفصال ويكون الانفصال منافيا لها لانها بان
يقال اذا كان الجزءان الوهميان مساويين في الطبيعة للمجموع والخارج فكما يجوز انفكاك المجموع والخارج في الخارج مع وجودهما
فيجوز كذا الجزء بالنظر الى المهية انفكاك الجزئين الوهميين في الخارج مع وجودهما وهو المط والجواب الجواب فتدبر
قال الش وذلك سهو منه لان الشيخ برهن اه قد عرفت ما في هذا البيان وظهر ايضا ان الظاهر من عبارة الشيخ اجراء
الدليل على ما فهمه الامام لا على ما فهمه الش وايضا نقول ان بناء الدليل على ما سلكوه من كون البسايط متشابهة
في الطبع مما لا يجدي بدون اثبات مساواة الصور الجسمية في المهية بيانه ان غاية ما يلزم من الدليل ح امكان
الانفكاك بالنظر الى الصورة النوعية التي للاجزاء الصغار وهذا ليس بنافع اذ يجوز ان يكون الانفكاك
وان كان جائزا بالنظر الى الصورة النوعية ممتنعا بالنظر الى مهية الامتداد اذ يجوز ان يكون امتداد كل جزء
من مغايرا لامتداد الجزء الآخر على ما قاله الامام ويكون كل امتداد مانعا عن الانفكاك اذ على هذا
لا يوجد فردان من الامتداد مفترقان حتى يقال ان الانفكاك جايز بالنظر الى مهيته ايضا ولا شك

الانفکاک الذی یکون بالنظر الی ماهیة الامتداد والا فامکان
لزم امکان الانفکاک بالنظر الی الماهیة لئن کان زائدا کان امکان فی جواب الامام لئن یقال
بالنظر الی ماهیة اخری مع امتناعه بالنظر الیها لا اثر له اصلا ولا شک فی ردیة هذا والصواب
لا شک فی ان الاجزاء الصغار مشترکة فی مفهوم الامتداد سواء کان هذا المفهوم ذاتیا او عرضیا او نوعا او فرق
جزان منها ظاهر منه لئن هذا المفهوم لا یابی عن الافتراق فالجزان الوهمیان ایضا یجوز افتراقهما بالنظر الی مفهوم الامتداد
وبه یتم الدلیل والایراد مان جواز الانفکاک بالنظر الی هذا المفهوم لا یجدی فی المرام لا مدخل له فی هذا المقام لانه اراد
وارد علی اصل الدلیل کما ذکرنا ولا تعلق له بهذا الجواب کما لا یخفی ثم لا یذهب علیک لئن هذا الجواب بناء علی ما ذکرنا
سابقا لئن المعنی الجنسی ونحوه یصلح اقتضاؤه شیئا منفیا من دون لئن یکون المقتضی الامر المحصل الذی هو عبارة
عن النوع فلا شک فی صحته واما علی ما ظهر من کلام الشارح بل الشیخ ایضا انه لا اقتضاء له بنفسه بل لئن الاقتضاء
حقیقة للانواع فعنه نظر اذ علی تقدیر لئن یکون الامتداد جنسا او عرضیا عاما لا یمکن لئن یقال اذا کان مقتضیا
فی هذین الفردین جواز الانفکاک یکون مقتضاه فی الفردین الاخرین ایضا ذلک اذ الاقتضاء انما کان
للانواع فیجوز لئن یکون هذان النوعان الحاصلان فی هذین الفردین المنفصلین مقتضیین لجواز الانفکاک اه
ولا یکون النوعان الحاصلان فی الفردین المتصلین مقتضیین له فتدبر **قوله** وعن الثانی لئن ما ذکرت
کانه لم یراجع کلام الامام والا فانه قد صرح بان ما ذکره ولئن کان فیه اعتراف بالهیولی لکن المراد انه لا یمکنهم اثبات
ما ادعوه من امکان الانفصال فی الجزء الواحد والصواب لئن یقال فی الدفع لئن غرضهم من اثبات امکان الانفصال
لیس الا اثبات الهیولی والا غرض لهم متعلق بهذه المسئلة فی نفسها فاذا سلمت الهیولی فهذه المسئلة
کان ام لم تکن **قال** الشارح والشیخ ازال ذلک الاستبعاد اه لا یخفی لئن مجرد کون الهیولی غیر متقومة فی نفسها
وکون المقادیر متساویة النسب الیها لا یکفی فی زوال الاستبعاد بل لا بد من کون الصورة الجسمیة
ایضا غیر متقومة فی نفسها بل کونها عرضیات جزء ایضا فی نفسها وهذا انما علم الشارح علی ما ذکر فی مقام دفع
شبهة المتکلمین فی الهیولی یستدعی لئن لا یکون الصورة الجسمیة فی نفسها بحیث یعرض فیها الابعاد اللف
فلا یحصل منهما ومن الهیولی جسم وقد مر الاشارة الیه سابقا ایضا فتدبر **قال** الحاکم الاول
لئن تناهی الابعاد اه قد مر الکلام فیه ولئن الشیخ ذکر فی التعلیقات انه من مقاصد ما بعد الطبیعة
نعم التناهی من جهة الحرکات والافعال من مقاصد الطبیعی وکانه اولی **قال** الحاکم الثانی لئن اثبات
تحدد الجهات موقوف اه یعنی لئن الشیخ انما اثبت تحددا للجهات الطبیعیة ولئن اثباته لا یتوقف
علی تناهی الابعاد فاستنظ **قوله** ویرد علی التحقیق الذی ذکره اه هذا بناء علی لئن الحیوانیة قبل

خلا **قوله** والحق انه کما یرجع قولهم اه الظاهر لئن مراده ما یجلی ما سیطل هذا الکلام الذی یرد علی تحقیق السید وتحقیقه ایضا
اذ بهذا الحل سیطل ذلک التحقیق ایضا اما لئن یقال لا یلزم لئن یصیر الموجود نوعا مخصوصا حتی یعرض له التجرد اذ حاصل
المسئلة لئن الموجود اما مجرد واما متحیز ولا غیر ذلک وهذا المفهوم المردد لا یحتاج فی عروضه للموجود الی صیرورته نوعا
مخصوصا فافهم **قوله** والاولی لئن یوجه کونه من مسائل الطبیعی ما ذکره صاحب المحاکمات اه انت خبیر بان
کون التجرد والتحدد لا یتصور الا فی الجسم والمادة لا یکفی فی کون هذه المسئلة من الطبیعی دون ما بعد الطبیعة الا
لئن یجاب ذکره من الارجاع ایضا لئن بعض الامور المذکورة موقوف علی الجوهریة مثلا وبعضها علی الوضعیة مع انه
من مسائل ما بعد الطبیعة بناء علی لئن القدر المشترک من العوارض الذاتیة للموجود المطلق کما ذکره فیما تحقیقه ایضا
یمکن لئن یقال لئن المسئلة لئن الموجود اما محدد للجهات او متحدد او لا هذا ولا ذاک کما ذکرنا وهذا القدر المشترک ایضا
من عوارض الموجود المطلق ولئن کانت المحددیة والمتحددیة موقوفة علی الجسمیة بل علی هذا یمکن ارجاع مسائل
کل علم الی ما بعد الطبیعة فان قلت لا یلزم لئن یجعل المسئلة هکذا بل نقول لئن المسئلة لئن الجسم محدد للجهات
حتی یکون من مسائل الطبیعی لا من مسائل ما بعد الطبیعة قلت هذا ایضا لا یکفی فی جسم مادة الاشکال اذ یعتبر
فی انه لا یجعل فی مواضع اخری المسئلة مثل ذلک حتی یخرج عن علم ما بعد الطبیعة ویدخل بعض فی علم آخر اذ لم
لا یجعل هذه المسئلة ایضا من قبیل المسائل الاخری فیدخل فی علم ما بعد الطبیعة اما وجه هذه التفرقة
والتحقیق ان وجه ذلک والتحقیق کما یظهر من تتبع کلماتهم ودوضعهم العلوم المختلفة وما یذکر من مسائل کل علم کما اشرنا الیه
ایضا سابقا انه اذا کان لبعض اقسام الموجود مأخوذا مع حیثیة او لا اعراض واحوال کثیرة یتعلق الغرض بمعرفة ثبوت
هذه الاحوال له بحیث یصلح لان یجعل علما علیحدة یجعلون ذلک القسم مع القید او بدونه موضوعا لعلم ویجعلون فی
ذلک العلم من تلک الاحوال کالجسم بقید الحیثیة الحرکة والسکون للطبیعی والمقدار للریاضی ولا یذکرون تلک الاحوال
فی علم ما بعد الطبیعة ولئن کان یمکن ذکرها فیه ایضا وارجاعها الی احوال الموجود کما عرفت وما کان من الاحوال احوال الطبیعة
الوجود او القسم منه لکن ذلک القسم لا یکون له احوال کثیرة یتعلق الغرض بمعرفتها وثبوتها بحیث یصلح لان
یجعل علما علیحدة فانما یوردونها فی ما بعد الطبیعة ویرجعونها الی احوال الموجود بالنحو الذی علمت وانت
خبیر بان وضع العلوم وافراد بعضها عن بعض لیس الا امرا اصطلاحیا استحسانیا ولا شک لئن هذا المعنی الذی
ذکرناه وجه استحسان صالح لان یصیر سببا للتوقف الذی ضبطوه والامر الذی ارتکبوه من ادخال بعض من
المسائل فی علم ما بعد الطبیعة واخراج بعضها عنه مع اشتراک جمیعها فی امکان ارجاعها الی احوال الموجود
المطلق والا یلزم لئن یکون ذلک من قبیل الامور البرهانیة وهو ظاهر وبهذا التحقیق یسهل علیک الامر کثیرا

من الوافقة وتخلص عن كثير من الشبهات والتكلفات فاحفظه ثم اعلم ان بعض المحققين قد نقل هنا اعتراض
السيد الشريف ثم قال فان قلت هذا المشهور فيما بينهم ان اثبات وجود موضوعات العلوم بل اثبات وجود الاشياء
مطلقا من وظايف الالهي كما قرر في الخ النفيس به فاذا امكن الوجود من الاعراض الذاتية كيف يثبت وجود الاشياء
في ذلك العلم قلت موضوع الوجود المطلق الذي هو موضوع العلم وتقسيم الى الموجودات فاكان انقسامه اليه
فلسفة م
غير محتاج الى بيان يقتصر على تقسيمه اليه وما كان نظريا او محتاجا الى تنبيه فيستدل عليه او ينبه عليه بالاقسام
بديهيا م
الى تلك الاقسام عرض ذاتي لموضوع العلم ومن يعلم ان تلك الاقسام موجودة فان قلت فليكن بيان وجود المجرد
من مسائل الالهي بهذا النهج قلت اثبات وجود الجسم مطلقا من وظايف الالهي واما ان بعضها من الاجسام
محدد الجهات فهو من وظايف الطبيعي فان محقق ان سطح بعض الجسم منتهى الاجسام ومقطع الاشارات تنوع
بل ان بعض الجسم منتهى العلو في السطح والسفل في مركزه وهو بحث عن الجسم من حيث التناهي والانقطاع
على المادة انتهى وانت خبير بان ما ذكره في جواب فان قلت لا يجدي نفعا اذ لا شك انه يمكن ان يقال ان الموجود ينقسم
الى موجود بسطحه منتهى الاجسام ومقطع الاشارات ومنتهى العلو في سطحه والسفل في مركزه فالفرق بين اثبات وجود
الجسم مطلقا وبين التحديد بهذا مما لا يستقيم ولا بد في الفرق من التمسك بما ذكرنا من التحقيق وفي كلامه مناقشة اخرى
اثبات م
ايضا وهو انه يظهر منه ان انقسام الموجود الى الاشياء التي لا حاجة في بيان انقسامه اليها الى دليل او تنبيه ايضا
يكون من مسائل ما بعد الطبيعة والحال انهم صرحوا بان المسئلة لا بد ان تكون نظرية او بديهية محتاجة الى تنبيه
واما البديهي الصرف فلا يصلح ان يكون مسئلة ويمكن ان يقال لعل المحول في مثل هذه المسائل لا يكون انقسام
حصوص م
الموجود الى هذه الاشياء بل انقسامه الى الفرد المشترك بين هذه الاشياء والامور الاخرى التي لا يكون انقسام
الموجود اليها بديهيا صرفا فافهم لا يكون المسئلة بديهية صرفة فافهم قوله حيث قال فيه نظر لان النفي اه اقول
لعل مآل هذا البحث ايضا الى ما ذكره في التحقيق فافهم قوله والحاصل ان الدليل اه انما يصح اذا كان البعد المجرد
بدا م
والمادي متخالفين بالماهية ويكون من زاده منه انه ليس يجوز ان يكون بعد قايم لا في مادة انه لا يجوز ان يكون بعد
مشارك البعد المادي في الماهية قايما لا في مادة ولا يخفى ما فيه من التكلف على انه قد اثبت بالبرهان ان
طبيعة الصورة الجسمية واحدة والظاهر ان هذا البرهان لو تم فانما يدل على ان طبيعة الامتداد ايضا واحدة
الا ان يقال لعل هذا الدليل لا يكون تاما عند من يقول بالبعد المجرد الموجود فافهم قوله اندفع ما ربما يتوهم
في دليل اثبات الهيولى انه منقوض اه فيه نظر اما اولا فلان القائلين بالهيولى لا يقولون بالبعد المجرد
الموجود فكيف يرد نقضا عليهم واما ثانيا فلان بعد ورود النقض كيف يمكنهم النقض عنه بان البعد
المجرد

المجرد لا يقبل الانفصال الخارجي بالذات مع انهم اتفقوا في ابطال مذهب ذيمقراطيس الذي يتفرع عليه اثبات الهيولى
على ان ما يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الخارجية الانفكاكية لعله كان الامتداد المجرد والمادي نوعين متباينين
من الامتداد المطلق وبانه ما يلزم من دليلهم في ابطال مذهب ذيمقراطيس ان الانفصال الخارجي يجوز بالنسبة الى ماهية الامتداد
المطلق واما بالنسبة الى نوع خاص منه فلا فلم يثبت ان ماهية البعد المجرد ايضا يقبل الانفصال الخارجي بالذات
لانا نقول هب انه صح ان الامتدادات المادية كلها نوع واحد والامتداد المجرد نوع آخر لكن مع ذلك نقول
امكان الانفصال بالنسبة الى ماهية الامتداد الذي هو الجنس بل العرض العام ايضا يكفي في اثبات الهيولى
وان كان خصوص نوعه المجرد مانعا عنه اذ لو نوقش في كفاية هذا التوهم في كفاية امكان الانفصال بالنسبة
الى الامتداد المادي ايضا مع وجود مانع عنه ايضا اذا كان المانع صورة نوعية فتامل قوله الاول ولا يخفى ما فيه
ان المقدمات التي بينها اه لا يكفي ان يراد الحاكم ان القياس الاول لا ينتج الا ان كل جسم يتشكل وعند ضمه مع كبرى القياس
الثاني ينتج ان كل جسم مع المادة فلو كفى هذا في بيان ان الجسمية لا تنفك عن المادة فهذه المقدمة كانت ثابتة
من قبل ولزم بكيف فقد بطل الكلام فالقول بان الامام قرر القياس الثاني هكذا فاذن الجسمية لا تنفك
عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة ليس بنافع لان نتيجة القياس الاول ليست هكذا فان قيل
انه اذا ثبت ان كل جسم متشكل ثبت ان الجسمية لا تنفك عن الشكل لان الجسمية لا تنفك عن الجسم والجسم
لا ينفك عن الشكل فنقول هكذا ايضا يمكن ان يقال في كل جسم مشتمل على المادة بان الجسمية لا تنفك
عن الجسم والجسم لا ينفك عن المادة فالجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات التي بينها
وبالجملة ان توجيه يورد ههنا في جعل انفكاك الجسمية عن المادة يمكن ايراده في الاصل السابق ايضا من
دون تفرقة وهو ظاهر وبما ذكرنا ظهر ان ما قال بعض المحققين ههنا من قوله والتعجب الذي ابداه الحاكم عجيب
جواب اذ ليس المراد المقدمات التي بينها الشيخ فلا شك انها تستلزم عدم انفكاك الجسمية عن المادة وهو ظاهر وكذا
ان اراد المقدمات التي بينها الامام حيث قال فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية
لا تنفك عن المادة وان اراد المقدمات التي فرع عليها قوله فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل
لا يحصل الا مع المادة لا يستلزم هذا الفرع فمدفوع بان المقدمتين السابقتين عليه مقدمتان مطلقتان كما هو
المشهور في مطلقات العلوم فيدلان على الاستلزام قطعا انتهى منظور فيه ايضا كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك
انه يمكن ان يورد على الحاكم ان هذا التعجب العظيم اذ يختار ان اشتمال الجسم على المادة يكفي في بيان ان الجسمية
لا تنفك عن المادة قوله فلا حاجة الى تلك المقدمات نقول هذا هو بعينه ما ذكرته قبل التعجب

[illegible]

ر
الحائل

فتعجب بعد ذلك لماذا ولعل في التعجب بالعكس اولى فافهم **قوله** اما الاول فبان الشيخ لم يبين ان مثل الوضع والتحيز
يعرض للجسم من قبل الصورة لا يخفى ما فيه لان الشيخ سيقول بعد ذلك بهذا السائل انما الوضع من قبل اقتران
الصورة الجسمية به اه ونظر منه ان وضع الجسم من قبل الصورة كما لا يخفى فليتأمل **قوله** ولم يجعل كون التناهي والشكل مشاركة
الهيولى معقودا بالذات اه كيف تشوش من اين فهم انه ليس معقودا بالذات بل توسل به الى عدم انفكاك
الصورة عن الهيولى مع انه اكتفى في البحث به ولم يفرع عليه عدم الانفكاك اصلا على النسخة المشهورة على ما سيجيء
نعم على ما في بعض النسخ فرع على الحكم ما هو مستلزم لعدم الانفكاك وليس فيه ايضا تفريع عدم الانفكاك صريحا
فافهم **قوله** اقول لعل غرضه انه ما لم يتضح اه بهذا لا يخفى عن بعد كما لا يخفى **قال** المحاكم واقول المنع المذكور غير ساقط
فان اللازم اه يمكن دفع المنع بعد تمهيد مقدمة هي انه اذا كان بعد بقدر ذراع مثلا وزيد عليه بالفعل ذراع
وذراع وهكذا الى غير النهاية وحصل جميع الزيادات بالفعل فلا شك انه يصير بعدا غير متناه البتة وظ
ايضا انه لا يكون فرق بين ان يكون البعد الاول ثابتا في محل واحد وزيد عليه تلك الزيادات الغير
المتناهية بالفعل او انتقل عن موضعه الى موضع آخر وزيد عليه ذراع ثم انتقل عن ذلك الموضع الى آخر وزيد
عليه ذراع وهكذا الى غير النهاية وح نقول اذا كان كل زيادة يوجد في بعد موجودة مع المزيد عليه فيما فوقه فلا
خفاء في ان البعد الاول الذي فرضه الشيخ يصير حكمه حكم البعد الذي فرضنا انه زيد عليه الذراعات الغير المتناهية
في اماكن غير متناهية اذ البعد الثاني لما كان مشتملا عليه مع زيادة فكانه انتقل البعد الاول عن موضعه
الى هذا الموضع وزيد عليه تلك الزيادة والبعد الثالث ايضا لما كان مشتملا على الثاني مع زيادة فكانه
انتقل الاول مع ما زيد عليه في البعد الثاني من الموضع الثاني الى هذا الموضع وزيد عليه تلك الزيادة
وهكذا ولما كان حصول جميع الزيادات الغير المتناهية بالفعل فلا بد ان يحصل بعد غير متناه البتة
كما يحصل في ... ية ان بعد هذا التقرير يبقى مجال المنع ونظنه انكار فمراد الشيخ بالزيادة في قوله
فلما كان كل زيادة يوجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه الزيادة مع ما زيدت عليه كما صرح به في هذا
الكتاب حيث قال ولان كل زيادة يوجد فانها مع المزيد عليه قد يوجد في بعد واحد وعلى هذا
ينطبق عبارته في الشفاء وفي هذا الكتاب على ما ذكرنا من دون تكلف ويسقط المنع
فظهر ان هذا المنع انما نشأ من الغفول عن هذا القيد اي كون كل زيادة مع المزيد عليه في بعد فان هذا
القيد اشارة الى ما ذكرنا من التقرير هذا ثم لا يخفى عليك انه يرد على الشيخ ان الدليل الذي ذكره
القوم في تناهي الزمان هو بعينه ما ذكره الشيخ لانه تحكم. تطبيقه ايضا على ما ذكرنا غاية الامر

البعد صح

فيما فرضنا في المقدمة مع انه محصور بين حاصرين ولا اظنك صح

انهم

ر
توضيح

انهم اجملوا كل الاجمال في بيان المرام فكان ما ذكره الشيخ تفصيل ما اجملوه ولئن كان فيه ايضا بعض الاجمال لا انه دليل لو فارده
عليهم واجرى بهذا الدليل من قبل نفسه كما ترى الا ان يقال مقصوده ايضا توضيح ما قصدوه وتفصيله لا الاعتراض
عليهم لكنه بعيد عن كلامه غاية البعد كما يظهر من راجع عبارة الشفاء نعم يوجد فرق بين كلاميهما بانهم ما اقروا بالتساوي
في الزيادات والشيخ اخذه فكان عدم اخذه اياه بناء على اعتقادهم ان الزيادات الغير المتناهية اذا تحققت
بالفعل يصير المجموع غير متناه ولئن كانت متناقضة على ما قيل او اعتمادا على الظهور وسهولة الاخذ فتدبر
قوله قال بعض المحققين وقد اخذ الشيخ مقدمة اه لا يخفى انه لولا كلماته الاخرى لا يمكن حمل كلامه على ما ذكرنا
لكنه صرح بان زاده ان الشيخ قد اخذ هذه المقدمة بعنوان الكلية والمحاكم في تقريرها الآتية لم يأخذها وبعد ما قررنا
لا يرد المنع المذكور لان مجموع الزيادات الغير المتناهية ايضا زيادة يوجد فيجب ان يكون موجودة فيما فوقه
بحكم تلك المقدمة كليتها على ان في الزيادات المتناهية مسلمة اما في الزيادات الغير المتناهية فلا لكن
الشيخ كانه يزعم ان البديهة يحكم بهذه المقدمة كلية من دون توقف على تفصيل وبهذه علامة ان الفرق بين
فرد وفرد غير معقول وذكر لبيان النظائر بهذا التحصيل ما ذكره وانت خبير بان هذا الكلام مما لا وقع له اما اولا
فلان حكم العقل بهذه المقدمة كلية من دون توقف على تفصيل غير مسلم بل الظاهر انه لا حكم فيما نحن فيه
الا في مخصوص التناهي واما ثانيا فلان هذا هو الذي ذكره الشيخ حيث قال اذا ثبت حصول كل مجموع موجود
في بعد كان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد واعترض عليه
المحاكم وليس كلاما جديدا ومقدمة لم يتفطن بها احد واما ثالثا فلانه على هذا لا حاجة الى القول بان كل زيادة
يوجد في بعد موجودة فيما فوقه اذ يكفي ان يقال ان كل زيادة فهي موجودة في بعد فيجب ان يكون جميع الزيادات
الغير المتناهية ايضا موجودا في بعد لانه ايضا زيادة ولا يخفى ان الايرادين الاخيرين غير ما اورده
المحاكم فتامل **قوله** ويتجه ما عليه بهذا وعد بلا وفاء **قوله** لان الاستعداد لا ينفك عن الانفراج اه عدم انفكاك
الانفراج عن الاستعداد وكونه مساويا له ليس معناه الا انه كلما يفرض حد من الاستعداد يكون بين المتحدتين قدر من الانفراج
مساو له بوجه هذا الا الظاهر انه اذا كان الاستعداد غير متناه ان يوجد ايضا انفراج غير متناه وما ذكره في بيانه من انه
اذا كان كل الاستعدادات لا الى زمان اه لا يحصل له لا يخفى فالاولى ان يتمسك في هذا المطلب بما ذكرنا سابقا اذ على
ذلك يظهر لزوم لا تناهي الانفراج كل الظهور **قوله** ويتم وجوه الثلثة قد عرفت ان عدم انفكاك الاستعداد
عن البعد وعن البعد حالا حيث بل لا بد من التمسك بنحو ما ذكرنا ولا يخفى ان كلام المحاكم لا يمكن توجيهه بما ذكرنا اذ
لا حاجة على ما ذكرنا في بيان لزوم لا تناهي الانفراج الى اخذ تساوي النسبة ويشوف بعد ذلك ما به لا قدمن ذلك

ثم يمكن منع تلك المقدمة صح

فهو صح

كما صح

الاخذ والا لم يتم الدليل فظهر انه ليس نظره عليه ولا يمكن ان يقال ايضا ان اخذه تساوي النسبة بناء على ان الاشتمال على الزيادات
المتناقصة لا يستلزم عدم تناهي المشتمل عليها لانه سيصرح بعد ذلك بهذا الاستلزام ولان اخذ تساوي النسبة
لتوقف بيان الملازمة عليه فافهم قال الشارح والاصل متزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي اه عدم انتهائه الى
مساواة الخط الاول المنصف بعد خروج جميع الزيادات المتناقصة الى الفعل لم يظهر له وجه فتامل قوله قال
بعض المحققين استحالة خروج الجميع الى الفعل اه الظاهر ان مراد الحاكم ايضا ليس التعريض بالشارح سلمه الله فانه قال بعدم ا
فافهم قوله ذكره ههنا بيانا لمنقول اه لا يخفى ان في هذه الزيادة لم يزد على دعوى الضرورة في محل النزاع كما
يظهر من اول كلامه في هذا الوجه والحاصل انا نختار الشق الثاني والمنع ساقط بدعوى الضرورة ولم يات بما يؤيده
ويقويه ودعوى ضرورته ظاهر انها غير مسموعة فتدبر قوله لا يخرج عن مكابرة لاحد ان يقول دعوى المكابرة غير
مسموعة اذ كل مقدار يوجد من المقادير الغير المتناهية المتناقصة فامثاله موجودة في طرف التناهي فيكون
متناهية ولم يثبت لاحد يكون اقل من الجميع حتى يكون امثاله غير متناهية الا ان يقال اذا خرج الجميع بالفعل كما هو
المفروض فلا بد من ان يحصل الى ما لا اقل منه وقد يوجد امثاله بل الزائد عليه بعده غير متناهية ويمكن ان يقال فيه
قد بان ما لا اقل منه لا يكون الا مقدار حتى يحصل من امثاله او ما يزيد عليه علة غير متناهية مقدار غير متناه فتامل
والحق ان خروج جميع المقادير المتناقصة الى الفعل لما كان محالا لما بعد العقل ان يحكم بان على تقديره كيف يكون
الحال ايكون المقدار الحاصل منها متناهيا او غير متناه اذ العقل حاكم في عالم الواقع واذا فرض امر غير ذلك العالم
فقد خرج عن تحت سلطان العقل وانقطعت سلطنة عنه وليس له ان يقول كذا او كذا ويمكن ان يقال في ابطال
الشق الذي فرض ان زيادة الابعاد على سبيل التناقص انه اذا امتد الخطان الى غير النهاية وكان التبعد
بينهما متزايدا على سبيل التناقص فيلزم ان يخرج جميع الزيادات المتناقصة بالفعل وهو محال للزوم الجزء ولكن
الشيخ لما كان اراد الاختصار والاكتفاء في الابطال بلزوم الانحصار فقط اقتصر على المساواة ولم يتعرض التناقص
فافهم قال الشارح وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون الاتمام المتعلل في قوله ولان عللا يمكن ان يقال
على بعد انه عطف على ما يستفاد من قول الشيخ والافق الجائز ان يفرض اه بيانه ان مفاد هذا الكلام انه لا يجوز
ان ينتهي البعد الى غير النهاية لان من الجائز ان نفرض اه وقد يكون ولان كل زيادة يفرض عطفا عليه من باب
عطف بعض مقدمات الدليل على بعض مثل ان يقول احد العالم حادث لان العالم متغير وكل متغير حادث وقد يكون
وان زيادات امكنت ايضا عطفا عليه من هذا القبيل ولا ينافي ذلك ما قاله الامام ان هذا ابتداء البرهان اذ
ليس مراده انه تركيب من المقدمات السابقة لينتج منها اذ ظاهر انه ليس كذلك بل المراد انه ما فيه الان مقدمة اخرى
يكون

لشق معه — التعليل في ولان

عليه

ولان كل متغير معه

يكون فذكرنا المقدمات السابقة الا بين ان هذه المقدمة يتمسك في اثباتها بمقدمة اخرى ولو كان حاصلها ترتيب المقدمات
السابقة لما كان كذلك وهو ظ ويحق ان هذا تكلف والظ ما قاله الشارح من ان زيادات عطف على كل زيادة والبعد ولا
عن تعسف قوله والدليل على ذلك انه قال اه لا ادري لم لم يتمسك بقول الشيخ قبل ذلك قال ثم لما كانت هذه
القضية اعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات فانه اقترح قال الحاكم وهو البعد الحادي عشر الظ الثاني عشر
قال الحاكم وحاصل كلامه انه لا بد من بعد اه حاشا من ذلك اصلا ولا عطيت عنه قبلا واما ما ثبتا بطلانه في بيان التمسك
في اثباته بقول الشيخ والا فيكون اه ومع ذلك كلامه في غرضه صريح في غير موضع في ان ليس مراده هذا بل انه
يبين حصول جميع الزيادات في بعد بان كل زيادة يوجد بعد فهي مع المزيد عليه في بعد فوقه ويدعي ان هذا استلزم
حصول جميع الزيادات في بعد لكن كانه غير جازم بهذا الاستلزام ولهذا قال واعلم ان جميع مقدمات هذه
الحجة جعلت الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في شيء اي وجب ان
يوجد هناك بعد واحد يشتمل عليها باسرها وانت خبير بان هذا الاستلزام على النحو الذي ذكرنا في تقرير الدليل اول
هذا الفصل ظاهر جدا والظ ان نظر الشيخ عليه ايضا وح لا خدشة في الدليل اصلا ولعل الامام ايضا تفطن بهذا
الوجه لكنه لم يجزم به واما انه كان يتوهم ان بناء الدليل على ان كل زيادة في بعد فيكون المجموع ايضا في بعد فهو
بريء منه قطعا ونسبة هذا اليه مجرد افتراء وبهتان ويمكن منشاؤه اما سوء فهم او غفلة ونسيان فتثبت
قال الحاكم الا انه زاد تقسيم الاول منها مستدرك اه مثل هذه الاعتراضات مما لا وقع له في امثال
هذه الكتب لكن الحاكم يهتم بذكر الاهتمام قال الحاكم وحيث اعتبر التقسيم الاول مادة الزم اه لا يخفى
ان قول الامام فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا
بين حاصرين معطف تفريع على بطلان الشق الثاني من الترديد الاول لا على قوله ومن صدق على كل واحدة منها حاصلة
في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد حتى يكون من تتمة ابطال القسم الثاني حتى حصل كلامه انه من صدق على كل
واحدة انها في بعد صدق على المجموع ايضا انه في بعد وهو باطل لانه خلاف الفرض فاذا بطل كلا قسمي الشق الثاني
بطل الشق الثاني فتعين الاول وهو ايضا باطل لاستلزامه كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين فبطل
القول بلا نهاية الابعاد ويؤيد هذا التوجيه قوله فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة
وح يندفع ما ذكره الحاكم كما لا يخفى قال الحاكم وتحرير المنع ان يقال لا نم انه اذا كان اه قد عرفت مما ذكرنا حال
هذا المنع وانه منع على ما لا يدعيه احد قال الحاكم فانه لو لم يوجد في بعد يشتمل على تلك الزيادات يلزم اه
لا يخفى ان هذه الملازمة لا مدخل لها في الاستدلال اصلا وان ما ذكره في بيانها من قوله وذلك لانه اه انما يثبت

[illegible]

فتأمل قال الحاكم صح

نقيض المقدم الذي هو المط ولا يتعلق بالملازمة قطعاً والتوجيه على نهجه مجال لانه ولئن لم يكن في زيادات الابعاد اه فقد
ظهر ما فيه مما سبق وكذا ما في قوله وايضا لما كان زيادة البعد آه فتذكر قال الحاكم وينعكس بعكس النقيض اه اقول هذا
العكس مما لا حاجة اليه كما لا يخفى قال الحاكم في الزيادات زيادة لا يكون اه هذا لا دخل له في الاستدلال بل يتم الدليل
بمجرد كون عدد الزيادات اذا كان غير متناه كان زيادة البعد غير متناهية بالضرورة او انه لو لم يكن في زيادات غير مه
الابعاد زيادة بعد غير متناهية لم يكن عدد الزيادات غير متناه والمفروض انه غير متناه اذ على هذا يلزم
انحصار غير المتناهي بين حاصرين ولا حاجة الى قوله في الزيادات آه وهو ظ قال الحاكم فان قلت اذا اثبت
تناهي الزيادات وتوقف الابعاد آه لئن كان مراده بالمقدمات التي لا حاجة اليها لزوم كون غير المتناهي محصوراً
بين حاصرين واستحالته فانت خبير بان هذا الايراد لا مسرح له اصلا لان ثبوت تناهي الزيادات وتوقف الابعاد
انما هو على فرض ان لا يكون بعد مشتمل على زيادات غير متناهية حتى يبطل لا نهاية الابعاد فلا بد من القول بانه
يستلزم كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين فيكون محالا وعلى هذا انظهر حال جواب الايراد ايضا ولئن
كان مراده بالمقدمات قول الشيخ فيكون اما يمكن وجود المشتمل الى قوله بعض فيه انه حق لا يقبح ما ذكره
في جواب من ان الشيخ لم يقتصر على ذلك بل الزم خلفا ثانيا لان هذا الدليل خلفا آه بل في بيان الحقيقة نتيجة ما
ذكره بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد وتوضيح له وتفصيل فيه وبهذا ظهر جواب الايراد ايضا
لان مثل هذا الانتقال انه استدراك بل تفصيل وتوضيح سيما في عبارة الشيخ لان دأبه هذا او فيه هكذا فافهم
قوله يقال ولان كل زيادة فانها بنفسها مع المزيد عليه اه لا يذهب عليك انه يمكن تطبيق هذا على الاعتبار
الذي ذكرنا سابقا لاثبات هذا المطلب وانه بدون هذا التطبيق لا يسلم عن المناقشة وكذا ايضا حال
ما ذكره بعد ذلك بعبارة اخرى فتدبر قوله الا انه يلزم على هذا التوجيه ان يكون قوله والا فيكون اه استدراكا
لا يخفى انه على تقدير تطبيق ما ذكره السيد على ما ذكرنا لا يلزم استدراك هذا القول لان حاصل كلام الشيخ
ح بعد تمهيد المقدمات انه يمكن ان يوجد بعد يشتمل على جميع الزيادات الممكنة اذ لو لم يوجد ذلك البعد
لكان امكان وقوع الابعاد لا قدر ليس للزائد عليه امكان اذ لو لم يكن كذلك وكان كل بعد يكون فوقه بعد آخر
وكان زيادته مع المزيد عليه فيه لا غير النهاية فكان بعد يشتمل على جميع الزيادات مفروضة على ما اوضحنا
سابقا وعلى هذا الاستدراك نعم ليس ايضا مما لا بد من ذكره وادراجه في الدليل لكنه توضيح وتفصيل
وتأكيد كما في المقدمات التي بعده من قول الشيخ فيكون اما يمكن آه وحاصل ان مثل هذه التكرارات
والتطويلات مما هو شايع في المحاورات وبيان المقاصد والمطالب سيما في تصانيف الشيخ ولا يختص لمزيد

[illegible]

استدراكا

استدراكا كما لا يخفى فافهم قوله كما في توجيه الشارح بل في توجيه الامام ايضا قد ظهر مما ظننا آنفا ان لا استدراك في توجيه
الامام لان توجيه الامام ايضا يمكن تطبيقه على ما ذكرنا كما اشرنا اليه سابقا ايضا وح لا يكون استدراك نعم الاستدراك
في توجيه الشارح مسلم بناء على ما هو الظاهر منه ان بين الكلام على ان كل مجموع موجود في بعد فان زيادات الغير المتناهية ايضا
مجموع موجود فلا بد ان يكون في بعد اذ على هذا لا دخل في الاستدلال لقول الشيخ والا فيكون الى قوله فتعين كما لا يخفى مع
انه تكلف اخر في توجيه كلام الش وجعله منطبقا على ما ذكرنا لا اندفع عنه الاستدراك ايضا لكن هذا مع كونه تكلفا
بعيدا فيه انه على هذا لم اعترض على الامام بان توجيهه لا يستقيم اذ توجيه الامام ايضا يمكن تطبيقه على هذا فتدبر
ل الحـ قوله يستلزم استدراكات كثيرة كما انا اشرنا اليه بعض منها في الحواشي السابقة قوله وتبيين هذا الطريق
النسبة على وجه لا يستلزم استدراكا اصلا الظ ان مراده تطبيق النسبة طريق الحاكم وانت خبير بما مر في
الاقوال السابقة بان على طريق الحاكم لا يستقيم توجيه هذه المقدمات من الشيخ ولا يمكن حملها على الدليل
الذي ذكره الحاكم الا على بعد قوله ولعل هذا احسن التوجيهات الاربعة قد ظهر مما قررنا ان احسن التوجيهات
توجيه الامام غاية انه قصر في عدم الجزم بالملازمة التي قررت سابقا واظهر في نفسه ترددا فيها وهذا
مما يورث الشك في انه كان منظوره ما ذكرنا اذ الظ انه بعد ذلك ما كان ينبغي الشك والتردد وبالجملة
لا شك في امكان تطبيق كلامه عليه سواء كان خطر بباله اولا وهذا يكفي في المقام واما توجيه الشارح فبعيد
عن المطلوب جدا ويشتمل على استدراكات عظيمة وتشويشات كثيرة واما توجيه الحاكم فهو ايضا مع كونه
غير تام على ما اشرنا اليه يشتمل على استدراكات وبعيد عن العبارة كل البعد واما هذا التوجيه الاخير من
السيد فقد ظهر حاله ايضا حيث قلنا ان حمل قوله والا فيكون اه على توجيه الحاكم بعيد جدا ومع ذلك غير تام
كما ان نعم التوجيه الاول منه الذي لم يرتضه نفسه توجيه وجيه منطبق على ما ذكرنا وما ذكره الامام ولئن
الاستدراك الذي توهم السيد علته ليس باستدراك حقيقة فافهم قوله كما كان في توجيه الامام والش اه
قد ظهر انه لا استدراك بهذا القيد في توجيه الامام بل هو مبنى الدليل واسّه واساسه كما عرفت
نعم لا فائدة فيه على تقرير الشارح قوله ليست بهذه الحاشية وجه فيها توجيه صاحب المحاكمات
توجيهه الظ ان السيد توجيه من قبل نفسه لكلام الشيخ وليس الغرض منه توجيه الحاكم كما لا يخفى على من تامل فيه فتامل
ل قوله بل اختار طريق النسبة الظ ان مراده تطبيق النسبة ليس طريق صاحب المحاكمات بل الطريق
فيه الذي ذكره السيد من قبل نفسه بعبارتين مختلفتين لانه ايضا في نسبة ما كما لا يخفى قوله لكن يلزم عليه
استدراك لقوله اه قد عرفت انه لا يرد عليه هذا الاستدراك ولئن السيد التزمه عفنا من غير لزوم قوله

فوجهه ثانيا بانه اشارة اه قد عرفت ما في هذا التوجيه ولعل التوجيه المغير احسن من المغير اليه **قوله** حيث قال فنقول
انا نحكم اه لا يخفى انه لو صح حمل قول الشيخ ولا يمكن اه على توجيه الحاكم فلا استدراك بعد ذلك في جهة قوله
فيكون بها يمكن اه وكذا قوله فيصير البعد اه لانهما بمنزلة التقسيم والتفصيل لما سبقهما كما مر غير مرة وحينئذ فهذا
لا يعد استدراكا كما توهم الشارح في المكان حمل قوله ولا يمكن اه على هذا الدليل وبهذا ظهر انه لا استدراك على توجيه الشارح
ايضا في جهة هذين القولين ثم الاستدراك من جهة القول السابق عليهما وعلى هذا الاحاجة في الجواب لما في الحاشية
التي كتبها السيد فانهم **قال** الحاكم وقد تبين مما حررناه ان تقرير البرهان لا يحتاج الا الى ثلث مقدمات اه هذه الثلث
انما هي في قوله لا نفرض ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية لان جملة المقدمة
في الحقيقة بل مقدمات احديها فرض الخطين بحيث يتزايد البعد بينهما كلما امتدا وثانيها كون الزيادات بقدر واحد وثالثها
كونها غير متناهية واما التي يليه واحدة والاخريان ما ذكره من انه يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل والتكون
كل زيادة في بعد وعلى التسليم لا يسقط شيء من المقدمات التي ذكرها الامام فمعنى قوله تقرير البرهان لا يحتاج الا الى
ثلث مقدمات وايضا ما ذكره انه ابتداء الشروع في البرهان من قوله فيكون هناك امكان زيادات اه اخذ منه
المقدمات وكذا ما بعده من قوله ولان كل زيادة وعلى الاول لا فرق بين ان يقال ان قوله فيكون هناك ابتداء
الشروع في الحجة او انه ايضا مقدمة اخرى ثم شرع في الحجة ولعل نظره الى ان ما هو بالعرض ينبغي ان يجعل مقدمة وما لزم
منه يكون داخلا في الحجة لكن هذا المعنى ليس مما يتبين بما قرره وبالجملة الكلام لا يخلو عن تشويش **قوله** ولان كل زيادة
توجد اه كاف في تعليله اه هذا على تقرير الشارح مسلم واما على تقرير الامام فلا بد منه كما ظهر مما سبق
قال الحاكم ولعل قوله فيكون اه انما يمكن اه قد مر ما يتعلق به وكذا ما يتعلق بقوله ولعل قوله فيصير البعد بين الامتدادين
قال الشارح اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد اه قد عرفت وجه لزوم هذه المقدمة **قال**
الشارح واما تقابل الالتباس بينهما في استلزام اه قد عرفت ما يزيل الالتباس **قال** الحاكم لان السلب الجزئي
نقيض الايجاب الكلي لا نقيض ايجاب الكل قد عرفت ان الكل ليس باعتبار انه نقيض للسلب الجزئي كيف
والسلب والايجاب الذي فيهما ليسا متعلقين بواحد ايضا لان الايجاب الكلي هو ان جميع الزيادات في بعد
والسلب الجزئي ان لا يكون زيادة بعد في بعد فوقه ولا ربط لاحدهما بالاخر بل اثباته باعتبار ما ذكرنا من انه اذا كان
كل زيادة توجد مع المزيد عليه في بعد فوقه يلزم ان يكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد باعتبار انه يعتبر نظير
ما ذكرنا في اول الفصل من ان يزيد على مقدار ذراع ثم ينتقل الى موضع اخر ويزيد عليه ذراع وهكذا الى غير النهاية
تحصيل الاستدلال الذي بعد تمهيد المقدمات نقول لو لم يكن جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد
فلم يكن

آنا

بأ فرزناه

قوله مع

بقي الالتباس
اثبات الايجاب مع

يوجد مع

فلم يكن زيادة مع المزيد عليه يوجد في بعد فوقه اذ لو وجد كل زيادة توجد مع المزيد عليه في بعد فوقه يكون جميع الزيادات في بعد البتة
فلو لم يكن كذلك لم يكن هذا واذا لم يكن هذا يحصل اعظم الابعاد ومنتهى التزايد الى حد لا يمكن ان يزيد عليه الى غير ذلك
مما ذكره الشيخ وبهذا الاستدلال استدلال صحيح غير مشتمل على استدراك يتحقق في المتوقف فلا ما فيه تطويل والحذف
عما لا يخلو عن نوع تشويش وتقسيم على ما هو طريقة الشيخ وعادته فافهم وتثبت **قوله** فنقول ان هذه الامور على تلك
التقادير بعضها اه لا يخفى فساد هذا الكلام اذ ظاهره مجرد تحقق نقيض الدعوى مما يخفى فيه وتطابره لا يلزم الخلف
والتسبب الامور التي يعرض معه فرضها كما يخفى ظهور لزوم الخلف منه بل من البين انه يلزم الخلف من مجموع نقيض الدعوى
والامور المذكورة مثلا في مثالنا لزوم الخلف انما هو من الخط الغير المتناهي المفروض والخط الاخر الذي نفرض معه
اذ لو لم يكن الخط الاخر لم يلزم منه وجود الخط الغير المتناهي بين حاصرين فلا بد من ان يثبت امكان الخط الاخر
على تقدير تحقق الخط المفروض حتى يمكن اجراء الدليل بان يقال لو تحقق الخط الغير المتناهي لامكن معه تحقق الخط
الاخر واذا امكن فلنفرض وجوده واذا وجد هذا الخط مع الخط المفروض يلزم المحال وبهذا المحال ليس من الخط
الاخر بناء على امكانه كما هو المفروض ولا من اجتماعهما ايضا كذلك حتى لا يكون من الخط المفروض نعم لا يلزم اثبات
امكانه في الواقع لاتمام تقرير الدليل وهكذا الخط الغير المتناهي بحيث اذا فرض معه الخط الاخر يلزم منه المحال
وكل ما هو كذلك فهو محال فلا يلزم في اثبات امكان الخط الاخر لانا نقول الكبرى في ظاهر البطلان اذ لا نسلم ان كل
ما يكون بحيث اذا فرض معه شيء اخر يلزم منه محال فهو محال لجواز ان يكون المحال ناشئا من الامر الذي يفرض معه
او من اجتماعهما وهو ظاهر فلا بد اذن من اثبات امكان المفروض على التقدير واثبات امكان اجتماعهما حتى يتم المطلوب
الا ان يدعي في مثل هذه المواضع الذي يلزم على تقدير نقيض الدعوى وفرض امر اخر معه محال انا نعلم ان الامر الاخر ولو كان
ممكنا ايضا وكذا اجتماعهما لكان يلزم مع ذلك ايضا المحال ومع ذلك نعلم ان نقيض الدعوى محال لكن اثبات هذه الدعوى
مشكل جدا وكذا ادعاء الضرورة فيهما ويمكن في خصوص ما نحن فيه ادعاء الضرورة بان يقال اذا جاز وجود بعد
غير متناه جاز وجود بعد اخر ايضا بالضرورة وكذا اجتماعهما وهذا ايضا لا يخلو عن اشكال وبالجملة ليس هذا
مما يظن التفصي عنه ويشكل اليه فتدبر **قوله** في الحاشية فيلزم قطع المسافة الغير المتناهية اه لا يخفى انه
اذا اخذت قطعة من المسافة الغير المتناهية من الجهة التي هي متناهية عندنا وفرض ان قطعها في قدر معين من
الزمان مثلا فاذا كانت القطعة المتقدمة على القطعة المفروضة المساوية للاخيرة وهكذا القطعات
المتقدمة عليها يكون زمان قطع كل منها اقل من زمان قطع ما بعدها فعدم امكان قطعها في زمان متناه
محل نظر وفيما نحن فيه الامر هكذا كما لا يخفى **قوله** ولو قال مسامتة الخط المفروض اه قد ظهر حاله بما ذكرنا

بعدهم

منه

[illegible]

الفاني في الحاشية السابقة فتدبر قال الحاكم وفي هذا التعريف ابهام لان مفهوم ما له الخ انه حمل كلام الشارح على ان الشكل
ولذا قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكن هذا التعريف من الابهام لا تحقيق فيه لهيئة الشكل وتحقيق هيئته
انه هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به ووجه الابهام بما ذكره من الوجهين وفيه نظر
اما اولا فلان منشأ من الوجهين اللذين ذكرهما الايضاح وجها للابهام لان الشكل اذا كان منشأ للجميع ما احاط
به حد او حدود وشمولها كان مقدارا او جسما طبيعيا مثلا فتعريفه على جهة العموم لا يقال انه فيه ابهام واما
ثانيا فلا نظير ما ذكره من الوجهين جار في التعريف التحقيقي الذي ذكره الشارح ايضا لان الشيء الذي يحيط به
حد او حدود غير متعين وصادق على المقدار والجسم الطبيعي ولا يتعين المضاف اليه ايضا هو النهاية
وبمجرد تعين مفهوم النهاية غير كاف اذ على هذا مفهوم ما ايضا متعين واما ثالثا فلان المتبادر من كون
التعريف المنقول مبهما وهذا التعريف تحقيقيا انه متعين ما ابهم في التعريف المنقول والحال انه ليس
كذلك لان هذا التعريف يباين التعريف المنقول حيث لا يصدق على ما يصدق عليه التعريف المنقول
وبالعكس فالظاهر ان مراد الشارح انه ولذا قيل في تعريف الشكل انه ما احاط به حد او حدود وهو صادق على المقدار
والجسم الطبيعي لكنه مسامحة والتحقيق ان الشكل ليس كذلك بل هو من الكيفيات المختصة بالكميات وهو هيئة
ما احاط به حد او حدود لا نفسه ولعل حكمه بالمسامحة في التعريف الاول وحمل ما ذكره تحقيقيا بناء على ما
يظهر من تتبع موارد الاستعمال والا فليس في تفسير الالفاظ نزاع حقيقي بل لكل احد ان يصطلح على ما شاء فتدبر
قوله لا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام الخ الظاهر انه ليس كذلك بل مراده كما عرفت ان من تتبع موارد الاستعمال
يظهر له ان المراد بالشكل هو الهيئة المذكورة لا ذو الهيئة وتعريفه بذي الهيئة مسامحة لا ان ههنا نزاعا وخلافا
معهودا وانما حكم بالمسامحة ولم يقل بمخالفة اصطلاح ارباب الهندسة والطبيعيين لما ذكرنا من ان من
تتبع موارد الاستعمال كما ظهر له وانا لا ان ارتكاب المسامحة في التعريف اهون من ارتكاب مخالفة الاصطلاح
كما لا يخفى هذا غاية توجيه كلام الشارح ولعل الخ الحكم بتخالف الاصطلاحين لان من تتبع موارد الاستعمال يظهر
له ان مراد ارباب الهندسة من الشكل ما احاط به حد او حدود ومراد الطبيعيين هيئته فافهم قال الحاكم ويرد
يجب ان يكون الحال الخ وفيه نظر لان اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بناء على استناد صدور الامور
المختلفة الى الانواع المختلفة اذ لو استند الى نفس الطبيعة الجنسية لم يتبع اختلاف مقتضاها ايضا بالضرورة
وههنا لا يتبع اسناد الشكل الى الانواع لان النوع غير لازم للجسمية والشكل لازم على ما ذكره الامام قوله
مقارنا لوصف الابهام الحصر الخ ان اراد به الحصر بشرط فالحصر في الاقسام الثلثة التي ذكرها ممنوع اذ بقي

ح

ل فيه

ل لكنه

ل معتبرا

ح قسم آخر وهو الحصر لا بشرط وان اراد به الاعم من اللابشرط وبشرط لا فلا تم على هذا التقدير ان وجود المبهم في الخارج واستند
ظ ولعله لهذا اشار بالتامل الى تمام الكلام فالاولى في الرد على الحاكم ما ذكرنا من قوله لا يقال مجموع الجسمية وذلك اللازم يجوز
ان يكون مختلفا بالنوع الخ ان اراد ان ذلك المجموع ليس طبيعة نوعية بل طبيعة جنسية تختلف انواعها فنمنع ان ذلك اللازم
ان كان طبيعة نوعية فالمجموع ايضا يكون كذلك بالضرورة وان كان طبيعة جنسية فيرجع الى بحث الحاكم وقد اجاب عنه وايضا
الجوابان اللذان ذكرهما لا انطباق لهما على السؤال حينئذ كما لا يخفى مطلقا وان اراد ان ذلك المجموع ان يختلف بالنوع على تقدير ان نوعا واحدا
بل نوعا كثيرا ولم يمكن ان يصدر عنه الامور المختلفة ففي مقابلة الجوابان وحاصل الجواب الاول ان صدور الكثير عن الامر
المتخالفة بالنوع ان يصدر عن كل نوع اثر وفيما نحن فيه لا يتحقق هذا المعنى اذ كل اثر يكون متحققا لاحدهما لا بد ان يكون حاصلا
في جميع الاجسام بناء على ان ذلك الشيء اللازم للجسمية وحاصل الجواب الثاني ان الاختلاف الحاصل في الاشكال الاثر
من الاختلاف الحاصل هنا لان تخالف الانواع فيها ليس الا في رتبة الاشخاص وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الاثر مختصا
بلازم واحد وهو ظ فافهم قوله اقول فيه بحث لان كون الجسمية مقتضية الخ قد عرفت ان كون الواسطة
طبيعة جنسية لا ينفع وعدم تشابه الاشكال لان الجسمية انما ان يفرض انها مقتضية لنفس ذلك الجنس او لانواعها
والثاني باطل لتخالفها وعدم لزومها للجسمية وعلى الاول لا بد ان يفرض مقتضي الشكل ايضا نفس ذلك الجنس وح يلزم
تشابه الاشكال قطعا والعجب ان المحشي نفسه ايضا ابطل هذا الاحتمال بما ذكره في الحاشية السابقة وغفل عنه
ههنا فلعله لم يكن ما ذكره في الحاشية السابقة مرضيا عنده كما يشير اليه قوله فتامل على ما اشرنا اليه فافهم قوله الا ان يرجع
الى ما ذكرنا الخ انت خبير بان كلام الحاكم لا يرجع الى سوى ما ذكره لكن قد عرفت ان هذا المرجع ايضا لا يرجع الى طائل قال
الحاكم وفيه مساهلة لان ما لا يكون من حيث الانفراد الخ لا يخفى عليك وقوع هذا الكلام اذ الظاهر ان مراد الشارح ليس
الا ان حقيقة الانفراد او حقيقة المقارنة بل ليس مراده الا ان لزوم الشكل اما لمداخلة المادة ولو احدهما اولا وعلى الثاني
اما لنفس الجسمية او لعوارضها كما يشير اليه سوق كلامه وهو بعينه ما ذكره الحاكم وكان الاولى ان مساهلة الحاكم في امثال
هذه المواضع فافهم قوله لما كان الانفصال لم يدل على وجود المادة الخ لا يقال ان الحاكم لم يجعل مجرد الانفصال
دليلا على وجود المادة حتى يرد ما ذكره بل الانفصال مع امكان الاتصال كما صرح به في جواب السؤال والظ ان الانفصال
الطارئ على الاتصال دال على وجود المادة كالانفصال الطارئ على الاتصال على ما تقرر في مبحث اثبات الهيولى
لانا نقول حينئذ هذا يلزم ان يكون ذكر الانفصال اذ الوصل دليل على وجود المادة والفصل ليس دليلا على ما وضح ذكره
ويمكن ان يقال وجه ذكره ان الوصل اذا لم يمكن بعد الفصل لا يكون مثبتا للمادة فذكر الفصل لذلك لكن هذا
مع انه لا يصلح توجيها لكلام الحاكم لانه كان في صدد بيان وجه ذكر الوصل وذكر انه لو لم يذكر الوصل لما كان

انتهى

ل ففيه

ل بجملته

لم يفرض لوازم كثيرة ولا يلزم ح

يظهر لمن الفصل سبب لوجود المادة وقد صار الامر بالعكس لا يستقيم في نفسه ايضا لان الكلام في تصحيح كون احوال الاجسام منحصرة فما ذكره صار
الشارح من كون تلك الاحوال مما كان للهيولى مدخل فيه والحاكم حمل الفصل على فصل الاجسام بعضها عن بعض حتى يصح الحصر ثم اورد
على نفسه ان الوصل ايضا قد دخل في الكلام واجاب بانه وان كان من الاحوال التي لا مدخل فيها للمادة لكن ذكره باعتبار ان الفصل بعده ليس
سببا للمادة وعلى هذا اذا قيل ان الوصل مما للهيولى مدخل وذكره لذلك والفصل ليس مما للهيولى مدخل فيه لكن ذكره باعتبار ان فيه صح
الوصل بدونه لا يكون سببا للمادة يرد ان الحصر حينئذ لا يصح لان الحصر انما كان باعتبار ذكر الفصل وحمله على ما حمله الحاكم وبدونه
فلا حصر وقد ظهر ان الفصل بهذا المعنى لا مدخلية للهيولى بل ذكره لان الوصل لكن الاحوال المذكورة التي للهيولى مدخل
فيها مما الحصر فيها احوال الجسم والحاصل انه لا بد ان يكون الاحوال المذكورة مما للهيولى مدخل فيه وان يكون احوال الاجسام بينه
منحصرة فيها وعلى هذا لا يكون كذلك كما عرفت ثم انه يمكن ان يورد ايضا على الحاكم بعد تسليم ان الانفصال مطلقا سواء
كان خلقيا او طاريا سبب لوجود الهيولى ان الانفصال ليس من شانه الوصل سبب لوجود الهيولى اذا كان الوصل
وصلا خلقيا لا وصلا طاريا وما ذكره على تقدير تمامه يدل على امكان الوصل الطاري كما لا يخفى **قال** الحاكم فيقول
ذلك بحسب الطبيعة الجسمية واجب فيه ان الاتصال الذي يجب امكانه بالنظر الى الطبيعة الجسمية الاتصال الخلقي لا الاتصال
الطاري والكلام فيه كما لا يخفى **قوله** وفيه نظر لان   يتعداه هذا هو النظر الذي اورده الحاكم بقوله بل بعد
نقوض بالنفس حقيقة فلا وقع لايراده ثانيا **قال** الحاكم فيقول ان تساويهما في اللوازم غير بين
اللازم لا اللازم   الشارح والوجه بيان امتناع فرض الكلية والجزئية اه مراده ان لزوم مساواة الكل والجزء
عن الامتداد في لوازمها المقدار وتوابعه على التقدير المفروض اي مدخلية المادة في الشكل ولواحقه بناء على انه
لا يمكن على هذا التقدير فرض كل وجزء في الامتداد لان فرض الكل والجزء فيه وتخصيص شيء بالكلية وشيء بالجزئية انما هو
باعتبار المادة مع قطع النظر عن الاعتبار لا يمكن ذلك الفرض والتخصيص في الواقع فيلزم ان يكون كل ما فرض جزءا
يكون في المقدار وتوابعه مثل ما يفرض كلا وبالعكس اذ لو كان امكن فرض الكل والجزء على هذا التقدير لما
امكن الزام تساويهما في المقدار وتوابعه لانه حينئذ يجوز ان يقال لعل الجزئية فيما فرض حصول الجزء عن حصول الكل مانع تساويهما
عن تشكل الجزء بشكل الكل على ما اورده الامام كما سيجيء وعلى هذا اندفع هذا الايراد اذ حصول هذا المانع انما
يتصور عند وجود المادة واعتبارها في حصول الشكل ولواحقه واما على الفرض الذي نحن بصدده [illegible]
فلا اذ الجزئية والكلية انما هو باعتبار المادة كما سيجيء لكن غرض الشارح من هذا الكلام دفع ايراد الامام على ما قررنا فظهر صح
لا ما ذكره الحاكم من قوله وانما فسر هذا اللازم بنفي الكلية والجزئية اه اما اولا فلانا نسوق كلام الشارح
عنه كما لا يخفى على من نظر فيه واحاط واما ثانيا فلان الظاهر المتبادر ان اللازم الاول تشابه الاجسام المتباينة

في المقدار

في المقدار واللازم الثاني تشابهها في الاشكال فلو فسر اللازم الثالث بما هو ظاهره لا يلزم ان يكون بعضها في الاول
وبعضها في الثاني وهو ظاهر وهذا وسيجيء في المقام كلام آخر   الحاكم وذلك لان اللازم الاول لان يكون اه فيه بحث
لانه يرد على بطلان اللازمين الاخرين يرد على بطلان اللازم الاول ايضا اذ يجوز ان يكون جميع الاجسام مشتركة
في اتصافها بمقدار معين كثلثة اذرع مثلا ويكون التخلف لمانع كما لا بد ان يقال بمثل ذلك في اللازمين الاخرين
ايضا كما لا يخفى فان دفع هذا في المقدار بان كون بعض الاجسام مقدرا بذراع وبعضها بذراعين موقوف على المادة
لانه لا يمكن بدون انفصال احدهما عن الاخر وهو فرع المادة على ما اشار اليه ففيه مع انه حينئذ لا يلائم قوله وذلك
لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا فلو كان بعض الاجسام مقدرا بذراع وبعضها
بذراعين اختلف الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة اذ لو كان كل منها مقدرا بذراع ايضا لكان فرعا
على وجود المادة بعين ما ذكر ان هذا الوجه جار في الشكل والكل والجزء ايضا اذ اختلاف الجسمين في الشكل
الشخصي وان كان في الشكل كالاستدارة مثلا وكذا في الكلية والجزئية فرع وجود المادة بالدليل المذكور فلا حاجة في بطلان
اللازمين الاخرين الى ما على المقدار فالظاهر ان الشارح ليس غرضه من ذكر كلمة ثم التنبيه الذي ذكره الحاكم بل ليس نظره الا الى
الترتيب الذكري وانه لم يفرع اللازمين الاخرين على الاول بل جعل اللوازم الثلثة متفرعة على ما هو غير مذكور
في الكتاب هو عدم مغايرة الاجسام مطلقا لان المغايرة فرع وجود المادة على ما فصله واذا لم يكن مغايرة لم يكن
اختلاف لا في المقدار ولا في الشكل ولا الكلية والجزئية فتامل   الحاكم والمترتب على ذلك ان يكون اه لا يخفى
بعد هذا التوجيه اذ لا يتعارف جعل مثل هذه الامور مفاسد متعددة بل هي مفسدة واحدة حقيقة وهي عدم
الاختلاف في المقدار فجعلها مفاسد ثلثا بالتوجيه الذي ذكره الحاكم من دون ضرورة داعية اليه بعيد كل البعد
فافهم   الحاكم وللزمه تشابه الاجسام في المقادير لا يخفى ان هذا اللازم هو الملزوم بعينه   وما اورد
المتصل عليه فاقول مدفوع عنه اه فيه انه على تقدير ان يكون المط في الفصل ما قرره الشارح من استلزام الصورة الجسمية
للهيولى ايضا لا يلزم عدم تغاير الاجسام مطلقا اذ لو فرض الصورة الجسمية مجردة عن الهيولى فغاية ما يقال ان
لها شكلا ضرورة وهذا الشكل لما كان من جهته يلزم ان يكون كل صورة بهذا الشكل وظاهر ان اللازم من هذا
ليس الا عدم مغايرة الاجسام في الشكل والمقدار لا عدم المغايرة مطلقا اذ يجوز ان يتحقق بينها المغايرة
تحققت في اشياء اخرى غير المقدار والشكل باعتبار المادة فما تحقق فيه فان قلت على تقدير التجرد لا شك ان لها
شكلا معينا فاذا كان هذا الشكل المعين مستندا الى نفس الجسمية من دون مدخلية امر خارج اصلا
على ما هو المفروض يلزم ان يكون لكل جسم هذا الشكل المعين وذلك لا يتصور بدون عدم المغايرة في الاجسام

مطلقا اذ على تقدير تغايرها يختلف اشكالها بالشخص ضرورة ولئن لم يختلف بالنوع قلت يمكن اجراء هذا التوجيه
على ما استقر عليه راى الحاكم ايضا فى كون المط فى الفصل بيان كون الشكل من الاعراض التابعة للمادة اذ على تقدير ايضا
يمكن ان يقال لئن شكلا معينا مثلا لئن لم يكن من توابع المادة فان كان للنفس الجسمية يلزم عدم تغاير الاجسام مطلقا
بعين ما ذكر وهو ظ فالفرق الذى اورده المحشى مما لا وجه له فافهم الحاكم وهيهنا بحث وهو لئن اللازم مما ذكره اه
هذا مناف بحكم انفا بفساد الظن الذى نقله فكانه حكم بفساد الظن المذكور بناء على ما اعتقده فى توجيه الكلام
فى هذا المقام وحكم هنا بناء على توجيه الش وتقريره حيث قال وذلك لان اختلاف الشكل يجوز فرع
على التغاير والتغاير من الاستعداد لا تصور الا بعد وجود المادة اذ اللازم منه عدم التغاير مطلقا وعلى هذا
ظهر ما فى قول المحشى وهذا هو صريح كلام الش كما لا يخفى وقد يستبعد هذا التوجيه حيث انه لا اشعار فى شيء
من مواضع كلامه بانه فى صدد توجيه مخالف لتوجيه الش وبالجملة المقام لا يهاه من تا بالجرة
اقول الاختلاف الواقع فى المقدار اه قد عرفت لئن مثل هذا الجعل فى العرف محذور بل هو محذور ورد عليه
فافهم اقول الاختلاف الواقع فى المقدار اه قد عرفت لئن هذا التكلف بارد وليس المحذور فى الاعدام
الاختلاف فى المقدار وههنا كلام لمولوى قوله فى الحاشية والعجب انه قال فى الدرس السابق تم المحاشية
لا يخفى لئن الاعتراض والجواب الذى ذكره الحاكم انما هو من تتمة كلام الامام لان عند نفسه وح لا يتوجه عليه
لئن هذا مناف لما قال فى الدرس السابق غاية الامر انه لم يتعرض للاعتراض عليه وهذا لا يدل على انه
حسبه صوابا فلعل عدم التعرض للاكتفاء بما ذكره سابقا فافهم ويمكن الجواب بان القسم الثانى
ما يكون للامر الخارج اه لا يخفى انه على هذا لا يستقيم الدليل الذى اورده الشيخ فى ابطال القسم الثانى اصلا
اذ حاصل الكلام ح لئن الصورة الجسمية عند تجرده عن الهيولى يكون من مناسبات القبة فيكون لها شكل
معين فهذا الشكل اما للنفس الجسمية فقط من دون مداخلة امر اخر او لا اصلا فيلزم تشابه الاشكال بل اتحاد
وهو ظ واما ان يكون بمداخلة امر غير المادة فيلزم ان يكون المقدار الجسمانى قابلا فى نفسه من غير هيولاه
للفصل والوصل لا لما ذكره الشيخ وفساده ظ اذ يجوز ان يكون ماله مدخل فى ثبوت ذلك الشكل
المعين هو التجرد عن المادة مثلا فكيف يلزم المحال المذكور اذ مثل هذه المدخلية لا تمنع ان يعد الفصل
والانفصال فان قلت قد ثبت سابقا ان طبيعة الامتداد الجسمانى قابلة للفصل والوصل وانه لا بد فيهما
من المادة فمراده ههنا انه لو لم يكن المادة لزم ان يكون قابلة للفصل والوصل بدون المادة قلت
هذا دليل اخر ولا حاجة فيه الى المقدمات التى ذكرها الشيخ بل هو بعينه ما مر فى اثبات الهيولى

الابرى

ز الحقيقة صح

الابرى ان الحاكم قال سابقا ان عدم انفكاك الصورة عن الهيولى يبين بما مر سابقا ولا حاجة الى ان يبين بعد وبيانه انما
هو بهذا الذى ذكرت ثم لا يذهب عليك انه على تقدير توجيه الكلام بما ذكره المحشى لا حاجة فى دفع ايرادات الامام على ابطال
القسم الاول الى ما ذكره الش من ان اللازم بهذا القسم شىء واحد وقد عبر عنه الشيخ بلوازمه الثلثة لا يضاح بل على التقدير حصل كل
من الثلثة محالا برأسه ايضا فيندفع ما اورده الامام اذ على هذا لا يمكن ان يقال لعل التخلف لمانع لان المتفق اذا كان تاما لا يجوز
التخلف عنه البتة نعم ح مجال الاعتراض فى القسم الثانى بعيد واسعا كما عرفت ثم انه يمكن الجواب بوجه اخر غير ما ذكره
المحشى وهو ان يقال اذا كان اختلاف الشكل بالمانع هو المادة فالشكل الذى فى صورة التجرد انما هو للجسمية بسبب عدم المانع
فكان لعدم المانع فيهما اثر ومدخل ولهما عند اثر وانفعال من دون مادة وهو مح وفيه ايضا ما ذكرنا انفا فافهم
الحاكم ولم افاد اختلاف الشكل حينئذ مادة وقد نقضنا عن انفصال الجسمية ظاهر هذا الكلام انه جعل المفروض
ههنا عدم مدخلية الهيولى فى انفصال الشكل انشاء وهذا اما بناء على ما تقرر عنده ان مطلوب الشيخ فى هذا الفصل
ان عروض الشكل ونحوه بتوسط الهيولى واما بناء على ما يفهم ظاهرا من الشرح انه جعل المسئلة فى كون الصورة
مجردة عن الهيولى يعنى ان لا يكون للصورة الموجودة التى فى العالم هيولى لا انه لا يجوز ان يوجد صورة مجردة عن الهيولى
والاخير اظهر لانه بعد ذلك والى الشارح بقوله وسيجئ تفصيل القول فى هذا المقام ولا يخفى انه على هذا لا يرد
عليه ما اورده المحشى بقوله اقول فيه نظر لان المفروض اه فتدبر الحاكم ثم يختار ان المراد الاستواء
فى الاشكال الطبيعية اه انت خبير بان الشكل الطبيعى فى العرف يطلق على ما يقتضيه الطبيعة سواء كان
حاصلا لها او لا مثلا يقال ان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكروية فمحصل كلام الامام انه ان اريد الاستواء
فى الاشكال الحاصلة بالفعل مطلقا سواء كانت طبيعية او غير طبيعية فهو غير لازم ولئن اريد الاستواء
فى الشكل الطبيعى اى ما يقتضيه الطبع سواء كان حاصلا او لا او وجب فى الحقيقة لا الاستواء فى الاقتضاء فيلزم
من دون لزوم محذور وح يندفع عن جميع ما اورده الحاكم على الشق الاخير فافهم الحاكم ثم لئن اشترك
الاجسام اه قد عرفت ما عليه فتفطن الحاكم فتساوى الشكل الكل والجزء يلزم المحقق الشيخ الكلام
بالشكل حتى يرد عليه هذا بل كلامه يعم المقدار ايضا الا انه يعرف ايراد الامام لا التعميم وفيه بعد اذ الشيخ
قال الا اذا كان الجزء المفروض من مقدار يلزمه ما يلزمه كلية وظاهر انه يلزم الجزء جميع ما يلزم كله وظ ان
نفى هذا الكلى لئن لا يلزم الجزء شىء من لوازم الكل ولا يلزم ان لا يلزمه جميع لوازم الكل فافهم اقول قد عرفت
ما عليه من ان الاختلاف فى المقدار يوجب الاختلاف فى الشكل بعينه وفيه كما فى سابقه ان المنظور
فى الاختلاف فى الشكل اما الاختلاف الشخصى فذلك مما لا مدخل فيه للاختلاف فى المقدار ولا حاجة

الى صح

نقضناه

للصورة صح

قال صح

عنه

لان بسيط کما مر واما الاختلاف النوعي فذلک غير لازم من الاختلاف في المقدار ولو قيل ههنا احتمال آخر وهو ان يتطرق
الى ان اللازم ان يکون لکل جسم شکل لذلک المقدار بعينه على ماذکره الحاکم فنقول قد عرفت ما فيه من التکلف مع انه
لا حاجة اليه اذ يجوز ان يراد الاختلاف الشخصي ويتم الدليل من دون التمسک بالمقدار اصلا فتدبر
فی الشکل هو
سيجيء هذا في جواب النقض الآتي وسيورد عليه صاحب المحاکمات آه ضمير عليه راجع الى النقض فهذا
مانع آخر اه اي هذا الذي اورده الحاکم وحاصل کلامه ان هذا الذي سيورده الحاکم مانع آخر عليکم ان تمسکتم ايضا
ههنا فافهم   الحاکم فيجوز الالزام في الجسم الذي لم يفرض فيه سبب من الاسباب آه بان يقال هذا الجسم لا يمکن
ان يفرض فيه کل وجزء لانه موقوف على وجود المادة على ما فصل ولا يخفى ان مثل هذا الالزام يمکن ايضا في الجسم
الذي فرض فيه سبب من الاسباب من دون توقفه فان قلت على الفرض الذي نحن بصدده لا يمکن تحقق
جسم فرض فيه سبب من الاسباب الانقسام لان الانقسام من عوارض المادة قلت مخالفة لا يضر مطلوبنا
وهو ظاهر وايضا على الفرض المذکور لا يمکن تحقق الجسم مطلقا ايضا سواء فرض فيه سبب من اسباب الانقسام
او لا فيلزم بطلان الدليل في الصورة المذکورة ايضا وکانه خص الکلام بالصورة المذکورة بناء على ماذکره
سابقا من انه اذا فرض الکل والجزء المقعقين يکون اللازم الثالث بعضا من اللازم الاول وبعضا من اللازم
الثاني فتامل   اقول ولم يندفع بما ذکره هناک من ان ما فرض مانعا اما ان يبطل اختلاف الشکل آه فان تبدل
الشکل ههنا بالمقدار   على ما عرفت من النظر الذي اورده المحشي بقوله اقول فيه نظر لان المفروض وقد
عرفت ان الظاهر ان نظر الحاکم الى ان الشي لا يتجه عليه ذلک النظر ولو کان منظوره فيه تفصيل من القول کالشيخ فافهم
الشـ واتصال بعضها ببعض الظاهر ان اتصال بعضها ببعض لا مدخل له في المغايرة بين الاجسام وکان
ذکره على سبيل الاستطراد او اريد بالمغايرة بين الاجسام المغايرة في الاشکال والمقادير فافهم   الشـ
وبالجملة لا يمکن ان يحصل الاختلافات المقدارية آه انت خبير بانه على ما حرر الشـ مدعى الشيخ من انه لا
المفارق
يمکن تجرد الصورة الجسمية عن الهيولى لا يلزم على تقدير استناد الشکل الى الفاعل ان يکون الاختلافات
المفارق
المقدارية والشکلية في الاستعداد عن الفاعل اذ غاية ما يلزم منه ان يکون الشکل الذي للصورة عند تجردها عن الهيولى
المفارق
من الفاعل لا ان يکون اختلاف الاشکال منه وهو ظاهر فالاولى ان يقال لو کان الشکل حين التجرد من
الفاعل لکانت الصورة منفعلة عن الفاعل وبدون المادة وهو محال سيجيء زيد قريبا فيه   هذا بظاهره
لا يلائم کلام الشـ في حل الشک حيث قال وبالجملة اه هذا ولو کان ظاهره لا يلائم ماذکره من کلام الشـ
لکن يلائم ظاهر ماذکره الشـ آخرا حيث قال لان الشيخ الجعل لزوم المحال معقودا على لزوم الفصل والوصل

بل عليه

بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وکان فرض نفس نوع الانفعال وبما ذکرنا ظهر انه لا يلائم بين ظاهر کلام الشـ فليحمل کلامه
الاول على انه ذکر اولا ان المغايرة في الاجسام لا يتصور بدون الاتصال والانفصال ثم تنزل عنه وقال في دليل بالجملة
انه لا اقل من الانفصال وعلى هذا يکون الانفعال قسيما للانفصال کما في کلامه الآخر وکلام الحاکم والاولى في مثل ذلک
يعني   على ماذکرنا من تعدد اللوازم اللوازم المتعددة الفصل والانفصال واما الوصل فعلى سبيل الاستطراد
بل اليه يؤول المحشي جعل کل واحد من الفصل والانفعال لازما مستقلا حيث لم يذکر الوصل وفصله عن الفصل
اقول الظاهر کما مر ان الکلام في الشکل الشخصي آه قد ظهر من تضاعيف الکلام ان الشـ ظاهره انه ما حمل الدليل على هذا
بل حمله على نحو آخر کما سيجيء مفصلا   والتحقيق انه لما کان الکلام آه على هذا التحقيق يندفع ماذکره بقوله فان
قلت ولا يحتاج الى دفعه الى قوله قلت ولا يرد ايضا ماذکره بقوله ولئن اورد عليه انه يجوز اختلافه بسبب التشخصات
کما ان تعقل الجنسية يختلف باختلاف الفصول المنوعات لان العلية النوعية بل الجنسية ايضا اذا کانت
مقتضية لشي اقتضاء تاما من دون مداخلة امر آخر فلا يجوز التخلف ضرورة ولا معنى لاختلاف مقتضاها بسبب
التشخصات بل الفصول ايضا وقد مر غير مرة   والا کان هو القسم الثاني قد عرفت انه ح ولئن تم ماذکره
في ابطال القسم الاول لکن يتضح الاشکال في ابطال القسم الثاني   الحاکم لانه لو کان لزوم الشکل من الفاعل
کان الاستعداد فايلا الاشکال آه هذا المحال اي قابلية الاستعداد بدون الهيولى لزم في القسم الاول ايضا ولم
يتعرض له الشيخ بل تعرض للمحال الذي من جهة القابل باعتبار الشابه فقط وکانه ترکه اعتمادا على ظهوره مما ذکره
في القسم الثاني فافهم   الحاکم واعلم ان المراد من الفصل لو کان لزوم الهيولى للصورة الجسمية اه اعلم ان تفصيل
الکلام في هذا المقام ان المقصد اما امتناع انفکاک الهيولى عن الصورة الجسمية بمعنى انه لا يمکن ان يوجد الصورة
الجسمية مجردة عن الهيولى بل کل صورة جسمية لا بد ان يکون مقارنة للهيولى على ما فهمه الامام وکذا الظاهر من کلام
الشـ في اول الفصل في ابتداء البحث تناهي الابعاد وهذا وان کان يمکن ان يستنبط من الفصول السابقة على ماذکره
لزمه   لزمه
الحاکم من انه قد تبين فيما سبق ولئن الدليل الذي دل على ان کل جسم له مادة يدل على هذا المقصد ايضا لکنه کانه
ذکره الشيخ على حدة لاثباته بطريق آخر کما مر آنفا ولعل في هذا الطريق يظهر فوائد اخرى غير هذه المسئلة ويمکن ان
يقال ايضا ان هذا المطلب کانه لم يتبين بمجرد الفصول السابقة اذ لم يثبت فيما سبق على تقدير تمامه سوى
ان هذا الامر المحسوس المتحيز بالذات لا بد ان يکون له هيولى ولم يثبت ان الصورة الجسمية لا يجوز ان يکون مجردة
عن الهيولى اذ يجوز ان يکون عند تجردها لم يکن محسوسا متحيزا بالذات لا مکان ان يکون محسوسيتها وتحيزها بالذات
مشروطة بالمقدار او بالهيولى وحال التجرد لا يکون لها مقدار ايضا ويکون تحيز الهيولى بالصورة لا يثبت

لان

فبالدليل والسداد ابد بينا فيه لا تحيل عند العقل ان يكون تجزي الصورة بالهيولى لكنه ظن ان هذا على التقدير صلوحه لان يكون
مسئلة تيسير مراد الشيخ لان بيانه اما باعانة البداهة فى ان الصورة لا تنفك عن الامتداد والتجزي بالذات والنفسية
عليه واما بان تمسك بان ما كان تجرد اعن الوضع والمكان لا يجوز ان يعتريه وضع خاص وتحصيل في مكان خاص كما هو للصورة
على ما سيدل به في امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى والشيخ لم يتعرض لاحد من هذين بل سلك مسلكا آخر فقد ظهر
انه ليس منظوره هذا فان قلت ما حال هذه المقدمة البديهية ام تحتاج الى برهان وان البرهان عليه تمام ام لا قلت كانه قريب
من البداهة لظهور ان الصورة ما لم يكن متجزئة في نفسها لا يتجزى بمقارنة عرض هو المقدار او ما لاحظ له من التجزي بالذات
وهو الهيولى متجز بالذات ولو فرض في هذا شك فالظ ان الحكم بان ما لا تحيز له ولا وضع اصلا متعذر حصول الوضع

والتقدير صح

والتحيز له لا يجوز ان يحصل في حيز خاص ويكون له وضع خاص والا لكان ترجيحا بلا مرجح كانه ايضا قريب من البداهة
وبالجملة كانه تحصيل الجزم من انضمام المقدمتين ولو فرض عدم حصوله من واحد واحد منهما فتدبر ثم بعد كون
المقصد هذا الذي ذكرنا اي عدم انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية فما حاصل دليل الشيخ والظ على هذا
كما يدل عليه سياق الكلام ان حاصله ان الصورة على التقدير تجردها لا بد لها من مقدار ما ومكان ما وشكل ما والشكل
اما لذاتها او للمفارق ولا جائز ان يكون من ذاتها والا تشابهت الاجسام في المقادير والاشكال ولزم مساواة
الكل والجزء في المقدار والشكل وساير اللوازم ولا من المفارق والا لكانت الصورة قابلة للفصل والوصل اه
الانفعال من دون مادته فتعين ان يكون بسبب الحامل وقد فرضت تجرده عنه هف وهذا هو الذي
حمل عليه الامام وبنى اعتراضاته عليه ولا شك في اتجاهها واستقامتها لو حمل القسم الاول ان يكون الشكل
لذات الصورة فقط من دون مدخلية امر آخر اصلا فيندفع اعتراضاته المتعلقة بالقسم الاول لكن في تعبير القسم
الثاني ظ الفساد على ما اشرنا اليه سابقا مع ان حمل عبارة القسم الثاني على ما ذكر هذا الاحتمال بعيد جدا الا يخفى
ولا فايدة في نقل هذا اذ ليس حاصل الانقول الاعتراض في محل لا تحمل لق كلام الش على هذا بعيد فارجاع التوجيه
اما اولا فلان ما ذكره في القسم الثاني من انه قد تبين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير
وذلك لان الاختلاف فيه انما يكون بسبب الفصل والوصل لا لق ما ذكره لا معنى له ح ثانيا بان استلزام كون
الشكل الذي حال التجرد بسبب الصورة لتشابه الاجسام في المقادير والاشكال اي تعلق له بان اختلاف
الاجسام في المقادير كلها متعلقة بالمادة اذ يجوز ان يكون ذلك الشكل لنفس الجسمية ويكون اختلاف الاجسام
باعتبار المادة وهو ظاهر واما ثانيا فلانه لا معنى ح ايضا لقوله في الفصل الثاني وقد تبين فساد هذا
القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني لق ما قاله بعين ما ذكرنا اولا وايضا على هذا اعتراضات الامام

ل هذا — ل ايضا — لكن صح — ل الاول — لا مورد صح

وارده

وارده كما ذكرنا غاية الامر ان ينقل اعتراضه من قسم الى قسم في كلام الش لما والتشنيع عليها بما شنع لا يكون متجها هذا
واما ان يكون المقصد ان الصورة الجسمية التي موجودة في عالم الاجسام بل هي مع الهيولى لا تنفك عن الهيولى جميعا والظ
من تقرير الش الدليل اذ حمل المدعى على هذا او ~~...~~ الظ ان المحاكم ايضا حمل كلام الش عليه كما اشرنا اليه سابقا
بتغيير كلماته منطبقة غير خارجة عن قانون الاستقامة ورده على الامام ايضا يكون له وجه لكن لا يخفى ان حمل المدعى
على هذا بعيد كل البعد لانه بعد ما ثبت ان بعض الاجسام له هيولى البتة ثم تمام ان جميعها كذلك بل يعني تحال
ان يقال ان جميع اجسام العالم تنفك عن الهيولى ولا هيولى فيها اصلا فيستدل على بطلانه ولا اظنك ممن يجوز ان
عاقلا لا يقول بعد ذلك القول بهذا القول ولا يستدل عليه بتكلف كالشيخ ولئن كان من دابه التطويلات و
والاشباعات التي لا يحتاج اليها ويمكن اتمام الكلام بدونها وبالجملة هذا احتمال سخيف جدا ومع ذلك الظ ان يقال
في ابطال هذا المعنى انه لو لم تكن مادة لا تحدث الاجسام لان الاختلاف من الهيولى فاراد التقسيم وابطال القسم
الاول بلزوم تشابه الاجسام لا يخلو عن سماجة واما ان يكون المقصد ما ذكره المحاكم في ان لزوم الشكل بواسطة
المادة وهذا ايضا بعيد وتقرير الدليل اما على النحو الاول الذي هو ظ العبارة وظ كلام الامام وقد عرفت اعتراضات
الامام واما على ما قررنا من النحو الثاني الذي هو مختار الش وعليه يندفع كثير من ايراداته فتامل تظهر لك ان ما في
الزوايا من الخبايا **قال** المحاكم كيف ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف اصلا فقد ظهر مما ذكرنا من
التفصيل ان لزوم الهيولى للصورة الجسمية ان كان بمعناه الظ الذي فهمه الامام لم يكف في بيانه هذا القدر انما
يكفي هذا القدر في بيان اللزوم بالمعنى الآخر الذي حمل الش الكلام عليه ليتم كلام المحاكم ايضا عليه حتى يستقيم
قوله اراد بالوجود الوجود الشخصي آه كان المراد بالتشخص الامر الذي يكون لازما للتشخص حتى يكون المراد
ان المادة علة للشكل الذي من لوازم التشخص والا فالتشخص بمعناه الحقيقي اما ان يكون عين الوجود او من
لوازمه الذي لا يحتاج الوجود بعد تحققه الى امر خارج حتى بعد التشخص اذ الظ ان كل ما وجد في الخارج فله تشخص و
جزئية البتة من دون ان يعتبره شي بعد الوجود وح لا يمكن ان يكون وجود الصورة متقدما على الهيولى وتشخصه
متاخرا عنها فتدبر **قوله** ولئن حمل على معناه يمكن دفع الدور بان الصورة آه اعلم ان التشخص اما ان يكون امر
لق وراء الطبيعة النوعية نسبته اليها نسبة الفصل الى الجنسية على ما هو راي البعض اولا وعلى الثاني
ظ انه لا معنى لتقدم الطبيعة على التشخص اصلا وعلى الاول فان قلنا بتقدم النوع على الشخص في الوجود يلزم
ان يكون النوع في مرتبة وجوده غير متشخص وهذا وان كان غير مستحيل على ما لا يخفى لكن يلزم فيما نحن فيه
ان يكون الش بعد الوجود محتاجا الى امر آخر يقيده التشخص وهو باطل بداهة كما اشرنا اليه آنفا ولعله لهذا الاحكم

وح ولئن كان صح — ل الخبايا — هو صح

التقدم الذاتي الى الاحقية في الوجود حتى لا يلزم ههنا ما ذكره والا فكون الوجود الواحد متقدما على نفسه يجب تعلقه بامرين

محالا مخذور فيه ولئن كان معنى التقدم الذاتي غير الاحقية في الوجود ولكن لا يخفى ان الارجاع المذكور ايضا كان لا ينفع

فيما ذكرنا لانا نقول انه يستلزم تعدد الوجود لا التقدم في على التشخص بهذا التقدم الذي نجده للموقوف عليه على الموقوف وعلى تقدير

ان يكون بهذا التقدم راجعا الى الاولوية في الوجود كان الحكم البديهي ان بعد الوجود لا يكون في له الاولوية في الوجود بالنسبة الى التشخص

فلا يجوز اذن ان يكون هيئة الصورة موجودة ثم توجد بعدها الهيولى فصار سببا لتشخص الصورة لانه يلزم ان يكون

هيئة الصورة بعد الوجود محتاجة الى شئ آخر يكون سببا لتشخصها ومتقدما عليها بالمعنى المذكور فتامل **قوله**

في الحاشية بسبعين في كلام الشيخ في النمط الى سوى مادته انت خبير بان ما يجب لا يدل على ما ذكره اصلا بل الظاهر ان مراد

الشيخ مما يجب انا نحتاج الآن من جملة المتقدمات الى التقدم الذي يكون باعتبار استحقاق الوجود او بان يصير احدهما

مستحقا للوجود وواجبا له الوجود اولا ثم يصير الآخر مستحقا للوجود وواجبا له الوجود ثانيا وان لم يمتنع ان يكون

في الزمان معا والحاصل انا نحتاج الآن الى التقدم باعتبار وجوب الوجود او بان يكون وجوب وجود احدهما

متقدما على الآخر وليس فيه ان التقدم يرجع الى الاحقية والاولوية في الوجود وهو ظ **قوله** يتضمن فوايد اخر

عن اثبات المط كعدم علية الهيولى وغيره كما يظهر عند التامل فتامل **قال** الحاكم فنقول المراد

بالوضع ههنا هو التقدير الخارجي اه فيه بحث اذ اللازم في الوضعين واحد فعلى تقدير حمل الوضع على التقدير الخارجي

ان لزم المحال المذكور ههنا لزم ههنا ايضا وان لم يلزم ههنا لم يلزم ثمة ايضا فالفرق تحكم فافهم **قوله** اقول

الوضع المذكور في السؤال يتبعض الكلام ان يكون بمعنى الوضع المذكور في الدليل لا يخفى ان الحاكم لا يابى عن ذلك

وذكر هذا الاحتمال واجاب عنه فلا وجه للتعرض لانبانه بل ينبغي التعرض لما ذكره في جوابه فقط **قوله** كان

حاصل السؤال انا لو قدرنا للفلك جزء في الخارج اه فيه بحث اذ لا نم انه على تقدير كون نصف الشمالي المقدر

للفلك مستديرا يلزم ان لا يكون كل الفلك مستديرا وهو ظ **قوله** ان شكل المقدر بالمقدار المخصوص قد

عرفت ما فيه سابقا فتذكر **قوله** والا لزم مساواة الكل والجزء فيه انه لا محذور في كون الجزء بعد تقرره

منفصلا عن الكل في الخارج مساويا للكل وانما المحال مساواته معه مع كون الكلية والجزئية بحالهما **قوله**

وما ذكرنا ولئن اندفع به الايراد عن الشيخ اه انت خبير بانه لا ايراد حقيقة لا على الشيخ ولا على الشارح اذ غاية

الامر انهما لم يذكرا في جواب النقض ما ذكره الحاكم بل ذكرا جوابا آخر وشمل هذا محالا لا يعد ايرادا اذ لعلهما

لم يذكرا ما ذكره الحاكم تنزلا على سبيل الاستظهار **قوله** اقول قد عرفت ما يندفع به هذا السؤال

وهو ان الكلام آه قد عرفت ما فيه **قوله** واما ما ذكره من الجواب فلا يخفى ما فيه من التكلف الظاهر انه ليس

بجرد

شئ لزم لزوم الشكل

بجرد التكلف بل ليس بصحيح لان السند مساو للمنع فابطاله يبطل المنع ايضا الا ان يقال لعله يسند المنع بسند آخر بيانه انا نقول

يحصل القسم الاول في الدليل ما يكون الشكل والمقدار بسبب هيئة الصورة فقط من دون مدخلية امر آخر كالقسر فالقاسر

لا بد من تساوي شكل الكل والجزء ولا يمكن منعه باعتبار وجود مانع او غيره وعلى هذا لا يلزم في جواب النقض ان يدفع

المساواة بين شكل جزء الفلك مثلا وكله بمنع المادة اذ يجوز ان يكون آخر القسر فافهم **قال** الحاكم فنقول المادة

ولئن امكن مانعة اه لا يخفى انه على هذا الجواب ما كانت حاجة الى ما اورده اولا من الجواب المشتمل على التكلف بل الغير

الصحيح لا يقال على هذا الجواب لئن منع المادة من وجوب تساوي شكل الجزء والكل لا ينفع في المقام اذ الامكان

يكفينا بان نقول امكن المساواة والطبيعة المقتضية موجودة فيلزم ان يكون شكل الجزء والكل متساويا لانا

نقول اولا اذا سلم المنع من الوجوب يلزم ان لا يكون ممكنا ايضا والا لزم الوجوب بالدليل الذي ذكره

وثانيا ان الوجوب ههنا ليس المعنى المقابل للامكان بل المراد ان المادة مانعة عن ان يكون جميع الاجزاء مساويا

في الشكل للكل وان لم تمنع عن مساواة بعضها وهو ظ فلا ايراد اصلا فافهم **قال** الشارح ومعناه لا يكون

للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل الظاهر ان يجعل بعد حصول صورة الكل متعلقا بغير وحينئذ لا ما ذكره الشارح

قوله لكن بعد ما تحقق الكل وتقدر بهذا المقدار اه فيه انه بعد تحقق الكل ايضا يمكن ان يكون الجزء الحادث

بعده بمقدار الكل بان يصير الكل اعظم مما كان نعم بعد فرض تقدر الكل بمقدار مخصوص لا يمكن ان يكون للجزء

مثل ذلك المقدار لكن هذا مشترك بين صورتي كون حدوث الجزء بعد حدوث الكل ومعه اذ لو كان

حدوث الجزء مع الكل ايضا وفرض ان الكل له مقدار مخصوص لا يمكن ان يكون الجزء بهذا المقدار وهو ظاهر

الحاصل ان مناط الامر فرض كون الكل على مقدار مخصوص ولا مدخل فيه لبعدية حدوث الجزء اصلا ولا

يبعد ان يحمل البعدية في كلام الشيخ على ان الجزء يفرض بعد فرض كون الكل على الصورة المخصوصة فافهم

قوله على انه ليس في كلام الشيخ ما يدل على ان المقصود اه بهذه العلاوة لم يظهر لنا توجيه اصلا اذ يقال على هذا

ايضا ان اللازم من شكل الجزء بشكل الكل ليس الا الجزئية والكلية لا كون حدوث الجزء بعد حدوث الكل وما

يقال في الجواب مشترك وكانه لهذا قال فتامل فيه **قال** الحاكم والقوة على الصورة النوعية اه يحكم على

البعد ان لا يكون القوة السارية التي في كلام الامام تفسير القوة التي في كلام الشيخ بل يكون اشارة الى

لفظ الغير التي في كلامه ويكون انما حمل القوة على ما حمله الشارح وقع لا يبقى لقوله فينبغي قوله محال **قال**

الشارح ثم او صلوح موضوع بعض الموضوع اه الاظهر ان يقال الترديد في كلام الشيخ اشارة الى ان اختلاف

المحل يمكن ان يكون سببا للاختلاف سواء كان المحل مادة وهي التي عبر عنها بالامكان والقوة او موضوعا

قال صه

من توهم ان السبب منحصر في القسم الاول كما هو الواقع فما يخفى منه **قوله** بل الحق في الجواب ان يقال اختلاف المادة اه هذا اشكال لامه
لان الاختلاف بالكلية والجزئية لو كان من جهة الاعراض القائمة بالمادة لكان للكل جسم بل لكل جزء منه اعراض غير متناهية
لانه قابل للتجزية الى غير النهاية ويجب ان تكون بازاء كل جزء عرض وهذا اللازم مستحيلا بناء على عدم تناهيها فلا شك في
كونه مستبعدا جدا بل لا استبعاد لان يقال اذا كان بازاء كل جزء يمكن ان يعرض عرض لكان بازاء الاجزاء التي لا تتجزى عرض ودفع
يلزم ان يكون تحليل الجسم الى الجزء كما شهد به الفطرة السليمة وايضا لا استبعاد في ادعاء البداهة في ان الاعراض القائمة
بالمادة لا مدخل لها في كون الجزء جزءا والكل كلا وهو ظ فان قيل ان المخصص للاجزاء في القسمة الوهمية الوهم فمثل
ذلك يمكن ان يقال في الامتداد بدون المادة ايضا الآن يقال ان المادة انما هو لاجل اختلاف الاجسام
التفاصيل في المقدار واختصاص كل منها بمقدار ولئن كان بعد ذلك كان مقادير لوازمها الوهمية واختلافاتها
مستندة الى الوهم وتفرقاته بسبب امور خارجة لكن هذا على تقدير صحته انما ينفع اذا حمل المدعى في الفصل
السابق ان الصور الجسمية التي في العالم غير مجردة عن المادة وحمل الدليل على نحو ما قرره الشارح واما اذا حمل
المدعى على المعنى الآخر وحمل الدليل على ما فهمه الامام فلا كما لا يخفى على انه على التقدير الاول ايضا لا ينفع بهوه
في دفع النقض الذي كان الشيخ بصدده ثم ينفع في المقام نفعا ما فتامل **قوله** وايضا في صورة كان الجزء
والكل حادثا اه هذا الكلام انما يستقيم اذا كان المدعى في السابق ما فهمه الشارح وكان الدليل على وفقه
وقاعا على النحو الآخر فلا مع انه على التقدير الاول ايضا فيه ان الكلام في الدليل الذي ذكره الشيخ على اثبات
المادة من لزوم مساواة الكل والجزء والامور الاخرى التي ذكرها على تقدير انتفائها وما ذكره الشارح دليل آخر
براسه على اثبات المادة فلا ينفع في دفع الايراد عن دليل الشيخ فافهم **قوله** وسوق هذا الكلام وهو ان
المادة تكثرها في الفلك اه لا يخفى ان المدعى سابقا لئن كان على ما فهمه الامام والدليل خارجا على وفقه كما هو
الظ فلا وجه لهذا الكلام اصلا ولئن كان على نحو ما قرره الشارح فلا ينفع في دفع النقض اذ الكلام في التكثر الذي
للاجزاء وهذا التكثر يكثر الى نهاية ان الشيخ استدل على ان الشكل ونحوه لا يمكن ان يكون لذات الصورة
واللازم ان يكون شكل الكل والجزء ومقدارهما واحدا لاتحاد الطبيعة الجسمية في الكل والجزء واحد فمنقوض
بان شكل الفلك عندكم لطبيعته وطبيعته في الكل والجزء واحدة مع ان الشكل ليس كذلك فاجاب
بان المادة سبب لذلك فاورد الامام ان المادة مع وحدتها لا يمكن ان تكون سببا لذلك بل لا بد
من تكثرها بالاجزاء حتى يستند جزئية الصورة الى جزء المادة الذي هو محل لجزء الصورة وكذا كليتها
فما تقولون في المادة نقول نحن في الصورة وعلى هذا القول بان مادة كل مخالفة بهيئتها لمادة الفلك تخالفه صح

الآخر

الآخر وبمادة العناصر لا دخل له اصلا في المقام اذ الكلام في ان جزء الفلك كان يجب ان يكون شكله ومقداره مساويا للكل ولو كان
ذلك لمحل الذي هو جزء مادته ينقل الكلام الى ذلك الجزء فانه حينئذ لان مادة كل فلك مخالفة لمادة الفلك الآخر وهو ظ وكذا الكلام
في العناصر ايضا اذ ناخذ جسما من العنصريات مثلا ونقول ان جزءه يجب ان يكون مساويا للكل ولئن قيل ان عدم المساواة
تنقل صح باعتبار محله الذي هو جزء من حصة الهيولى التي هي محل لذلك الجسم نقول ننقل الكلام الى ذلك الجزء ولا ينفع في تخصيص تلك الحصة
بسبب الاعراض كما لا يخفى ثم هذا الكلام على تقدير صحته انما ينفع في تصحيح تكثر الصور الجسمية والنوعية التي للاجسام مع رعاية
ما تقرر عندهم ان تكثر اشخاص نوع واحد بسبب المادة والحاصل ان المدعى لو كان ان المادة لا بد من وجودها في العالم لحصل ذلك بالدليل
بحجة انه لو لم يكن المادة لم يتحقق الاختلاف والتغاير بين الاجسام لكان لهذا الكلام نفع في المقام ولكن ليس كذلك اما الثاني
فقطعا واما الاول فظاهر ايضا فان قلت فهل لهذا الكلام الذي ذكره الشارح من ان اختلاف المادة بذاتها واختلاف الصور
الزمانه والاعراض بها كان **هو** الذي يتحقق التقدم والتاخر لذاته وبه يصير الاشياء متقدمة ومتاخرة بسببه وجه صحة قلت الظ لا لان
لزمه المقدار مثلا اذا ان الاختلاف بين جزءه وكله وتحصيل الاختلاف بسبب المادة فنقول انا اذا فرضنا مقدارا
كذراع مثلا حل في مادة معينة فمثلا نصفه مثلا الكل ليس لذات تلك المادة المعينة وهو ظ اذ نسبتها الى الكل والجزء
واحدة فلا بد ان يقال انها لاجل ان محل النصف نصف تلك المادة المعينة ومحل الكل كلها وحينئذ يرد ان النصف والكل
انما تحقق في المادة المعينة مع ان الاعتبار لها في ذاتها فان كان لاجل اصل المادة وتشخصها في العناصر مثلا فذلك
ل التشخص مشترك بين النصف والكل فخصوصية النصفية والكلية لا بد ان يكون بامر خارج ولئن كان باعتبار الحصة التي
السابقه محل الكل بان يقال تلك الحصة التي تخصصت بسبب الصورة **فالكلام** على هذه الصورة وصارت محلا لهذه الصورة
يتحقق ذاتها ان يكون شيء خاص منها نصفا وشيء آخر ثلثا وهكذا واصلها كلها فمثل هذا يمكن ان يقال في الصورة والمقدار
ايضا مثلا نقول اذا تحصل فرد من المقدار مثلا كذراع بسبب مخصص فهذا الفرد يتحقق بذاته ان يتخصص اجزاؤه بان
يكون بعضه نصفه وبعضه ثلثه يتحقق بذاته تلك الخصوصيات النفس الامرية لافراد المقادير التي في ضمنه فنصف
هذا الفرد اذا قيل ان طبيعته مثل طبع الكل فلم لا يكون شكله مثله قيل ان خصوصيته مانعة عن ذلك فان قيل ما سبب
خصوصيته قيل سبب خصوصية ذلك الفرد بل يمكن ان يقال الامر الذي هو سبب التشخص لطبيعة المقدار تشخصا خاصا
لكان يصير سببا لتشخص جميع افراد المقدار التي يمكن فرضها في ضمنه واختلافات اللوازم مستندة الى تلك
الخصوصيات ولا شك ان هذا الاحتمال في المقدار والصورة اظهر منه في الهيولى لان تخصصها وتكثرها وتعددها
دون صنعها وتجزيها وكمها كلها بالعرض باعتبار المقدار والصورة فان سبب كون اختلافها بالجزئية والكلية
تخصص صح سببا لاختلاف المقدار والصورة وهل جزء الهيولى سوى ما حل فيه جزء الصورة وهل الآخر الا بذلك وظ

ازدان الشيئين للهيولى ليس الا ذلك فى ظانه لا بد ان يصح اولا المقدار والصورة الجزء والكل ثم يصحح لهما انضياد وغير ذلك
مما لا يقبله الطبع السليم فلا يختص الا بالعين لما ذكرنا من ان طبيعة المقدار اذا تخصص بسبب وصار فردا خاصا كذراع معين
مثلا فلذلك الخصوصية او بسببها بغير سبب الخصوصيات سائر الافراد المعينة التى هى منه ثم اقول ان تلك الافراد تخصص
كلها بالفعل بل بالقوة فى نفس الامر والحاصل ان وجود الكل بالفعل كما كان سببا لوجود الاجزاء بالقوة فى نفس الامر كذلك
لتشخصه وخصوصيته سبب لتشخص الاجزاء بالقوة والاحكام والآثار المختلفة الواقعة يترتب على تلك الخصوصيات النفس الامرية
اوليست لبعض الاغراض والنفع ولا يتوقف تحقق تلك الاحكام والآثار على تحمل الوهم وفرضه تلك الاجزاء كما توهم بعضهم وتبع
تبرع كثير من الاشكالات ويتجه ما ذكره الشيخ فى الدليل من لزوم مساواة الجزء والكل لان الطبيعة للمقدار يمكن ان تتحقق فيهما الجزء
والكل بدون مادة على النحو الذى قررنا وبعد امكان ذلك المعنى فلا شك فى منع اللزوم المذكور باعتبار جواز استناد الاختلاف
الى الخصوصية على ما ذكره الامام نعم لو ثبت ان تكون اشخاص النوع الواحد لا يمكن بدون تحقق مادة لها كما زعمهم ذلك لهم بذلك
لكان هذا دليلا آخر على الاحتياج الى المادة فى عالم الاجسام كما هو المدعى والكلام فى هذا الدليل الذى ذكره الشيخ هذا اذا كان
المدعى ذلك على ما هو الظاهر واما اذا كان المدعى المعنى الاعم الذى هو المناط فهذا الامر ظاهر فى المدعى ايضا كالامر ظاهر فى الدليل هذا
ودفع عن المقام من الكل وهو انه لا شك انه يمكن تصور المقدار والصورة بالوجه الكلى مثلا يمكن ان يتصور الذراع بوجه كلى
ظاهر ايضا انه لا حاجة لهما فى الذهن الى مادة وما قال بعضهم من انه يحتاج فى الذهن ايضا الى مادة لكن لا يخفى وهنه بل سقوطه مطلقا
فالظاهر انه ما اراد بالمادة الا الصورة الجسمية لا الهيولى ثم نقول المقدار الذراع الذى فى الذهن جزء ام لا والثانى خلاف الضرورة
فتعين الاول فظهر انه يمكن حصول الجزء للمقدار بدون الهيولى فكيف يقولون ان الجزئية والكلية باعتبار الهيولى وبدونها
يرتفع الجزء والكل ولو قيل مراده من هذا القول ان الجزئية والكلية بمعنى امتياز الجزء من الكل فى الوضع كانت هى فى المقادير الحسية
باعتبار الهيولى والجزء والكل الذى فى الذهن لا امتياز بينهما كذلك نقول هذا مع انه ايضا بعيد عن الصواب حيث لم
وضع الهيولى زعموا انه بسبب الصورة كما سيجئ فى الفصل الآخر فكيف يصح ان يقال ان وضع الجزء والكل فى الصورة باعتبار
الهيولى لكن يكفينا فى هذا المقام فى نقض كلامهم ان نقول اذا كان الذراع الذى فى الذهن كان له اجزاء ولم يتميز فى الوضع ولا
شك ان كل جزء منه هو طبيعة المقدار مع خصوصيته فلا بد ان يستند تلك الخصوصيات ليستند ايضا الخصوصيات
التى للاجزاء المقدار فى الخارج اليه من دون تفرقة فتامل فان المقام حقيق بالتامل التام قال الحاكم وذلك لان الصورة
الجسمية لا ريب فى انها متحيزة بالذات قد سبق انه محل كلام لكن الظاهر ان الكلام الذى كان فيما سبق لا يقتضى هذا المطلب
لان ما سبق كان ان الصورة الجسمية يمكن ان لا تكون فى الحيز ولكن لا يكون متحيزا بالذات بمعنى ان ذاته لا تقتضى التحيز
فيمكن وجوده فى الخارج من دون تحيز ومقدار ثم بواسطة المقدار او الهيولى حصلت فى حيز وصارت متقدرة

اخاصه صح

تكثر

الآنى

تحقق صح

نعم

والمراد

والمراد بالتحيز بالذات ههنا ان يكون موصوفا بالتحيز حقيقة لا بالعرض ولا شك ان ههنا امر متحيز اما بالذات بهذا المعنى وهذا الامر
يسمى بالصورة الجسمية والنزاع فيه غير معقول ثم نقول ان الامر الذى يثبت بالدليل وجوده وانه مع هذا الامر المتحيز بالذات
ومحل له لا يجوز ان يكون موصوفا بالتحيز حقيقة لانه يكون ثم هذا الامر الذى يسمى بالصورة ثم لا يخفى انه كما يجوز ان يكون الصورة
غير متحيز بدون المقدار ثم صارت متحيزة بواسطته او بواسطة الهيولى كذلك يجوز ان يكون الصورة مقارنة بالمقدار ومع ذلك
لا يكون متحيزة ثم صارت متحيزة بواسطة الهيولى وهذا ايضا انه يمكن ابطاله كما اشرنا اليه سابقا ما يجئ فى هذا الفصل
من ان ما لا وضع له اصلا لا يجوز ان يلحقه وضع خاص لكن يجوز ان يكون صورة مقارنة للمقدار موجودة ولم يلحق له وضع اصلا وكان
هذا سبيلا الى علم المثال والظاهر ان ابطاله بدليل اثبات الهيولى مشكل اذ غاية ما يثبت بدليل الهيولى ان ما يمكن الانفصال لا بد له
من مادة وامكان انفصال هذا بالدليل مشكل اذ لا دليل عليه سوى ما قيل فى رد مذهب ذيمقراطيس وهو ضعيف جدا كما عرفت
سابقا غاية ما يلزم منه امكان الانفصال بالنظر الى ماهية المقدار والجسمية والظاهر ان هذا الامكان لا يكفى فى اثبات الهيولى كما ادعوه
لان ادعاءهم محض لا شاهد له من ضرورة او برهان بل جدل او خطابة نعم لا يبعد بعد فرض اثبات الهيولى فى بعض الاجسام ان يقال
ان البديهة والوجدان شاهدان بان جميع الاجسام حقيقتها من حيث الجسمية واحدة لا تفاوت بينها وبذلك يثبت
تعميم الهيولى ولا شك ان هذا اقرب مما ذكر فى التعميم جدا او هذه المقدمة التى ادعيناها لا يمكن ادعاؤها ايضا فيما ذكرنا من عالم
المثال فاثبات الهيولى فيه مشكل ثم يجوز ان يكون بعض الصور والمقادير مقارنا للمادة وهو متحيز او ذو وضع بالذات
وهو الاجسام التى نشاهد فى هذا العالم وبعضها غير مقارن لها وغير متحيز وذى وضع بالذات الذى يسمونه بالعالم المثالى فان قلت
هل يمكن بدون ان نقول بوجود الهيولى فى اجسام هذا العالم القول بوجود عالم المثال اذ الفرق بين العالمين منحصر فى وجود
الهيولى وعدمها قلت كان الظاهر ان يكون الفرق باعتبار المادة وعدمها ولو كان لا يبعد ايضا ان يكون الفرق باعتبار
الصور النوعية ويكون التحيز والوضع فى اجسام هذا العالم باعتبار تلك الصور ولا يتوقف كيف وقد زعموا ان الصور النوعية
تقتضى الامكنة الخاصة فلو كان اقتضاء اصل المكان ايضا مستندا اليها لا الى الجسمية لم يكن مستبعدا جدا فتدبر
قال الحاكم فلا يكون مستندا اليها بالذات لا يخفى انه على هذا التوجيه يصير قول الشيخ لفظ ان لم ينقسم البتة الى آخر الفصل
مستدركا وهذا التعسف وان كان سهلا نظرا الى ما هو دأب الشيخ وعادته من التطويل والاطناب لكنه الزام على الحاكم
حيث يضايق فى مثل هذه الامور كثيرا كما سيرد بعيد هذا الاستدراك على توجيه الشارح فى نقل قوله
الشيخ كان فى حد نفسه منقطع الاشارة فافهم قال الحاكم لانه لما كان وصفهما من قبيل الصورة كان هذا تتمتها لا لمحة
فيه لان الهذية ليست هى الوضع لا بد ان دليل الا ان يراد بالتشخص ما هو علامة التشخص لا التشخص الحقيقى قوله
فهذا الطريق احق واقصر العود ان الطريق الاخصر الى الطريق الاطول ليس ببعيد من دأب الشيخ كما يظهر من تتبع

وبهذا

نتهى صح منها

بعينه

كلام ولا منافي ذلك لان يصدر ادراكا تشخص معين بهذا ولان كان جايزا عندهم كما ذكره المحشي من انهم قالوا ان الماهية قد يكون علة للتشخص
فيكون النوع منحصرا في الفرد لكنه محل كلام اذ الظاهر ان التشخص هو الوجود او لا احتياج بعد الوجود الى شي فلو كان الماهية مقتضية لتشخص
نفسها وجب ان يكون مقتضية لوجودها والا لم يكن مقتضية لتشخصها والماهية لا يمكن ان يكون مقتضية لوجود نفسها عندهم والتحقيق
ان التشخص حقيقة يرجع الى نحو خاص من الوجود فما يكون له مدخل في خصوصية الوجود يعني ان الوجود الذي يفيض من الفاعل يصير
بسببه متخصصا بخصوصية ما يمتاز بها عن ساير الوجودات ويصير الشخص به متشخصا ممتازا عن ساير الاشخاص مثلا ما يقول بعض
ان المادة مشخص معناه ان الفاعل اذا اوجد الصورة في المادة يصير ذلك الوجود باعتبار المادة واستعدادها متخصصا وجودا خاصا
يكون ممتازا عن ساير الوجودات ويكون الصورة الموجودة فردا خاصا من الصور ممتازا عن ساير الافراد في الواقع وعلى هذا
يجوز ان يكون الماهية ايضا مشخصة لنفسها بمعنى ان الماهية يكون مقتضية لان يصير الوجود المفاض عليها بخصوصية لا يشاركه
فيها وجود اخر وبه صارت فردا معينا ممتازا وظ انه على هذا لا يجوز ان يحصل للماهية فردان فصح ما قالوه فتدبر قوله
ما ان المراد من الاحتياج فيما سبق ليس بمعنى التوقف وكان الامر ههنا ايضا كذلك كما اشرنا اليه انفا قال الحاكم واما
على ما وجهناه فلا استدراك قد عرفت لزوم الاستدراك على ما وجهناه ايضا قال الحاكم والذي يلزم من توجيهها ان الاثر
ان الصورة اذا اشتغل اه فيه بحث لانه لا يلزم من تحليل كلام الش رحمه الله على ان الهيولى اذا كانت مجردة عن الصورة
لم يكن لها وضع كما حمله الحاكم حتى يلزم عليها ما الزم بل يراد بها ان الهيولى لو كانت لها بانفرادها نفسها اي بدون اعتبار
الصورة معها وضع للزم كذا وكذا وظ ان مفاد هذا ليس الا ان الهيولى ليس لها وضع بالذات بل بالعرض وبتبعية الصورة
في محل كلام الش ان كان لها محل وضع وهو ما يراد به فارغ عن الصورة فلا يخ اما ان يكون منقسما على الاطلاق في جميع الجهات
او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفرادها عن الصورة جسما اذ الجسم ذو كان حاملا للجسم صف اذ لو كان
محل وضع منفردا عن اعتبار الصورة معها لا مجردا عن الصورة فان كان منقسما في جميع الجهات فهي بانفرادها اي انها
من دون الصورة جسم لا انه مجردة عن الصورة جسم وكان مراده ظ قوله بانفرادها عن الصورة جسم هذا الذي
ذكرنا لا التجرد كما لا يخفى ولا شك ان هذه المقدمة مقدمة صحيحة وقد اعترف بها الحاكم ولم يثبت من الدليل ان وضع الهيولى
بتبعية الصورة وهو ظ وقس على ما ذكرنا حال باقي كلمات الش حيث ذكر الانفراد وعلى هذا الايراد لا ابطال ان الطال
القسم الاول من دليل امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية لا يتوقف على كون الوضع بالذات للصورة
وبالتبع للهيولى بل يكفي فيه كون الصورة لها مدخل في وضع الهيولى اذ القسم الاول مناف لهذا الحكم قطعا الا انا نقول
هذا الشرط ايضا غير اذ كما انه مناف لهذا مناف لذلك ايضا فان بعض مقدمة في ان يبقى اولا مسلما نافع في نفسها
ومع ذلك كان يكفي للاثبات حكم الكل وان كان الحكم الاخر يكون اثباته انجح لكن فافهم قوله ثم اقول يمكن

تبعية

اثبات

اثبات كونها واسطة في عروض الوضع والاشارة للهيولى اه الظاهر انه لا حاجة اليه في هذا التسلط بل يكفي ما ذكرنا انفا كما بينه الحاكم لكن فيما ذكره
المحشي توضيح وتبيين وتكثير للفائدة فتدبر قال الحاكم وما كان من البين ان الش اذا لم يكن جسما يمتنع ان يصير جسما بداية
هذا غير ظاهر اد لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يعكس اه يمكن ان يكون في كلام الشيخ ما يشعر بابطال ذلك كما سنذكره قوله
اقول في الجواب عن اصل الاعتراض ان يقال سنقل الكلام آه فيه اولا انه جواب بتغيير الدليل على قياس ما سنذكره المحشي بعد
ذلك وسنشير اليه والى ما هو الحق فيه وثانيا انا نقول انه يجوز ان يكون للهيولى قبل لحوق الصورة حالة كانت مقتضية للحوق
هذه الصورة ولا ننقل الكلام الى هذه الحالة بل نقول كان قبلها ايضا كانت حالة معدة لها وهكذا والقول بان الهيولى
الموصوفة بتلك الاوصاف لم تخصص بوضع لانه غير متجددة ولو لم تخصص به نسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع
واحدة على ما سيذكر الش على التقدير تمامه لا ينفع ههنا اذ غاية ما يلزم منه ان الهيولى المجردة لا يمكن ان يكون نسبتها
بذاتها الى وضع خاص متميزة عن نسبتها الى وضع اخر لا انه لا يمكن ان يتحقق بسبب تلك الاوضاع صورة خاصة
يتحقق موضعا ووضعا معينا ضرورة ان الاستعداد لخصوص صورة لا يقتضي الوضع والموضع الا بان هيولى الفلك
مستعدة لصورة النوعية المخصوصة من دون مدخلية موضع او وضع ضرورة ان موضعه ووضعه باعتبار تلك الصورة
وبالجملة هذه الدعوى غير مسموعة لان لا يدفع البداهة في خلافها قوله اقول ما ذكرنا وحققنا اندفع هذا السؤال اه
ظاهر سابقه ان ما ذكره وحققه هو انا نطلب تخصيص الهيولى المجردة بتلك الصورة الشخصية او الحالة المشخصة
باعتبار نسبتها الى جميع الصور والاحوال المقتضية لخصوص جزء من الحيز على السوآء اذ لا وضع لها في السابق ولا
موضع ولا حالا لا يقتضي حصولها بعد المفارقة بذلك الجزء من الحيز والحال انه ليس كذلك لان ما ذكره وحققه في
الحاشية السابقة انه يطلب التخصيص لان نسبة الهيولى الى جميع الصور سواء في العناصر لاتحاد الهيولى فيها
بدليل الانقلاب وهيولى الافلاك لا يمكن تجردها لتقدمها عنها وان كان الامر فيه هينا لكن ما ذكرنا الغرض لكن
سنظهر بعد ذلك قوله قلت هذا بعينه يرجع الى ما نقله الش عن الامام ويندفع بما اجاب به الش عنه ثم نظهر
مما قررنا انفا ان هذا لا يرجع الى ما نقله الش عن الامام وانه لا يندفع بما اجاب به الش عنه لان كلام الامام في انه يجوز ان يكون
للهيولى اوصاف متعاقبة كانت مخصصة بهذا الوضع واجاب الش بان الاوصاف التي غير الوضع لا يصلح سببا
للوضع والكلام ههنا في ان الاوصاف يمكن ان يكون سببا للصورة والصورة سببا للوضع والادعاء المذكور هنا
لا وجه له اصلا كما بينا فافهم قوله وما اورده عليه هناك يندفع بان الهيولى آه انت خبير بانه ما زاد الا اعادة ما اورد
الحاكم المنع عليه اذ ليس منع الحاكم الا على هذه المقدمة وتجويز ان يكون غير الوضع مقدما للوضع فاعادتها بلا طائل تحتها
فافهم قوله ويمكن ان ذلك في نفس الهيولى المجردة آه المشار اليه بذلك اسناد التخصيص بالوضع والموضع

الحق صح

ولان كانت هي اوصاف صح

الاوصاف

السؤال

وهذا صح

تعالى صح

او بخصوص جزء من الجزء واما استناد التخصيص بالصورة المعينة او كليهما معاً ويمكن ان يقال لعلهم لم يقولوا ان ذلك في نفس الهيولى لانها اذا
كانت مقتضية او مستعدة تامة لشيء من الامور المذكورة لوجب حصوله لها فلا يكون مجردة فلابد في فرض التجرد ان تتسبب بالصفات
المتعاقبة والاحوال المتجددة حتى يحصل بعد تمام الاستعداد الوضع المخصوص او الصورة المخصوصة المقتضية له وفي كلام الحاكم
كان اشارة الى ما ذكرنا حيث قال فليس يمتنع ان تنال تلك الصفات لا يخصص الهيولى بوضع الا انها تعد بالوضع معين حتى اذا انتهى
السلسلة الى الصورة الاخيرة تم استعدادها للوضع المعين ثم تخصص بالوضع المعين بهذا ايضا كلام آخر وهو انه كيف
يجوز ان يقال ان الهيولى مع التجرد لعلها تتحقق موضعاً ووضعاً معيناً بعدما ادعى البداهة في ان المجرد نسبته الى جميع الاوضاع
والمواضع على السوية وايضا لم قال لا يقال ان الجواب لا تكونها مجردة لان التجرد ايضا سبب لاستواء النسبة فان
سبب التعين فلعل السؤال باعتبار تجويز ان الهيولى نفسها تقتضي صورة معينة لا وضعا معينا وقد يندفع الاشكال بان
كما لا يخفى فافهم **قوله** قلت هذا القدر يكفي فيه انت خبير بان ما ذكره لا يقال ليس الا الاظهر ما ذكره المحشي سابقا في الجواب
الحق عن اصل الاعتراض الذي نقله الشارح من انه يجوز ان تقتضي الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية موضعاً فاما
لما كان ذلك جوابا اتفاقا وهذا جواب بتغيير الدليل توضيحه ان الاعتراض السابق هو انه يجوز ان تقتضي الصورة النوعية الموضع
المخصوص وجواب المحشي هو ان هذا الاحتمال غير معقول لان نسبة الهيولى الى جميع الصور نسبة واحدة والقائم لاشتراكها
بل اتحادها في الجميع والكلام فيها اذ لا تتصور التجرد في مثل الافلاك فاوجه تخصص بهذه الصورة والاعراض منها انه لم لا
يجوز ان يكون نفس الهيولى مقتضية للوضع المخصوص او الصورة المخصوصة والجواب الذي ذكره لا يقال ان هذا الاحتمال لا يتصور
لان نسبته مثل القائم الى جميع المواضع او جميع الصور واحدة لاشتراكها فقول لي لم نجد فرقا بين الجوابين في ان احدهما
تغيير للدليل والآخر لا ولا اظنك في ريبة منه فاذا كان هذا الجواب تغييرا للدليل وغيره من لزم ان يكون جوابا ايضا كذلك
والتحقيق انه ليس شيء منهما تغيير للدليل بل غاية ما يلزم منه ان يكون مقدمة من الدليل مطوية كما لا يخفى **قال** الشارح ويحتمل ان يكون
الوجه في ذكر مجسم اه الاظهر ان يقال في الوجه ان غاية ما لزم من الدليل ان مثل الاجسام ما كانت مجردة سابقا اما انها لا يمكن
ان تتجرد بعد المقارنة مع انه المطلوب ايضا فلا كما لا يظهر عند التأمل فيه فاراد بالتجسم بالمطلوب باعتبار انه اذا ثبت انه لا يمكن
وضع نسبته الى جميع الاوضاع على السوية ولا يمكن ان يحصل له وضع خاص فتجسم منه وكذلك ان الملكي ايضا كذلك ان
ما وضع خاص لا يمكن ان يخرج من عالم الوضع بحيث لا يكون له وضع اصلا فافهم **قال** الحاكم وقد قال الى ان لا يبدل علته
رابطه منه اه هذا انما يصح لو اخذ السالبة القائلة بانه لا شيء من الهيولى المجردة يقارنها الصورة بالضرورة
كما اخذ الحاكم لكن ليس كذلك بل ذكر الشارح ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد
الهيولى عن الصورة الى آخر ما ذكره وانما اخذ امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا السالبة التي اخذها الحاكم

لان الف

ر نظر

عكسها

لان الظاهر ان نتيجة الدليل الذي ذكره الشيخ اولا هو هذا او على هذا الوجه لما ذكره الحاكم كما لا يخفى **قوله** والحق ان هذا الايراد
انما يرد على ما في الحاشية هذا الاوجه في بعض النسخ وهو الصحيح اذ لم يظهر لي معنى محصل اصلا وكانه من وضع آخر ووقع
ههنا غلطا **قوله** ويظهر فائدتها بالنسبة الى الطبيعة الهيولى لجملة المتساوية للفلكيات والعنصريات كان زيادة ان هذا
الترجيح يظهر فائدته كما لا تخفى بالنسبة الى الطبيعة الهيولى المتساوية للفلكيات والعنصريات كما هو الا قوى في هذا المقام بخلاف الترجيح
الاول لان ظهور فائدتها كانت بالنسبة الى خصوص العنصريات كما بينه لكن نقطة في كلامه كانها غير واقعة موقعها اذ لم يظهر بها
فائدة في الكلام ثم لا يخفى بعد هذا الترجيح لتوجيه الشارح ولعل هذا ابعد والظاهر انه لا يحمل كلامه على التعليل بل على التحقيق وتخليص
ارتكاب التكلفات وهذا ما اشار من غرائب تعقيبات الشيخ في العبارة **قوله** هذا جواب بتغيير الدليل ما ذكره الحاكم
من قوله وقد نقول ان هذا القسم مستدرك كان معناه هذا كما لا يخفى **قال** الحاكم وكذا بيان انها متعلقة بالهيولى لانه يكفي ان يقال
الامور المقارنة للاجسام اما اعراض او صور اه فيه نظر لان حصر المبادي المذكورة في الاعراض والصور انما هو بعد اثبات انها متعلقة
بالهيولى على ما بعد الشارح اولا نه لو لم يثبت ذلك لجاز ان لا يكون اعراضا ولا صورا بل جواهر غير حالة لا الصورة
من جوهر الحال والحق انه سيتوضح بعيد هذا انه لم يلزم من جوهرية تلك المبادي ان يكون صورا وانما يلزم لو كانت حالة في الهيولى
ومن هنا يحكم بان بيان التعلق بالهيولى مستدرك الا ان يكون حمل التعلق على معنى الحلول اشمل لان لا تحقق بدونها
ويرد ايضا انه لم يحمله على معناه الظاهر لا يلزم استدراكه اذ يكون نظره الى ما سيذكره بعد ذلك من ان القوم لم يتعرضوا
لاثبات حلول الصور النوعية في الهيولى وكانه عندهم من الظاهر فعلى هذا لا يكون منظور الشيخ في حكمه بان الهيولى لا تخلو عن صور
اقرانها حالة في الهيولى فينبغي انه لا حاجة الى بيان التعلق بالهيولى بل يكفي ان يقال انها اما اعراض او صور الى آخر ما ذكره الحاكم
بهذا الكلام بعد تحليل ما قلنا اولا فلان كون حلولها في الهيولى امرا ظاهرا او غير ظاهر وعدم تعرض القوم لبيانه لا يصير سببا
لعدم التعرض له مع ان الشيخ حكم عليها بانها صور فلابد للشارح ان يتعرض لبيانه فلم يكن ذكر التعلق مستدركا واما ثانيا
فلانه على هذا الوجه لا يراد الذي نقلنا فيه ان الاعتراض من جوهرية تلك المبادي ان لا يكون صورا وانما يلزم لو كانت حالة
في الهيولى او على التقدير كون الحلول امرا ظاهرا عندهم بحيث لا يحتاج الى البيان كيف يصح هذا الايراد الا ان يكون
هذا الايراد واردا اما على الشارح حيث لم يكتف بالظهور وتصدى لبيانه فيقول انه على هذا الامر من اثبات الحلول
لم يبق بعد بناء على ما ذكره دليل غير تام ولا يخفى ما في المقام من التكلف التام **قوله** اقول يمكن الجواب
بانه اذا ثبت تلك المقدمة اه فيه اولا انه لم يثبت بالمقدمة الاخرى الآتية انها جواهر تحصل الهيولى وتقوم
بها حتى يثبت بمجموع المقدمتين امتناع خلو الهيولى عنها بل بالمقدمة الآتية يثبت انها جواهر تحصل الاجسام
وتقومها لا الهيولى وثانيا ان هذا الجواب انما يدل على ان للمقدمة المذكورة مدخلا في اثبات كون المبادي

يحمل

قوله فقد عرفت جواب
في اوائل مبحث الهيولى

انما

بهذا بناء على ما افيد من المحقق دام ظله

صورا لا ان امتناع خلو الهيولى عنها لان المقدمة الاخرى الآتية القائلة بانها جواهر تحصيل الهيولى وتتقوم بها الهيولى كافية في بيان
امتناع الخلو عنها ثم لا يتم في بيان امتناع الخلو عنها ما فرضه مع ان كونها صورا في الحقيقة يكون من جملة المقدمة المذكورة
في اثبات كونها صورا وما ذكره المحاكم بقوله لما ان قلت ظاهر ولكن لتلك المقدمة مدخلا في بيان امتناع خلو الهيولى عنها لان
كونها صورا كما لا يخفى وبعد النزاع عن الظهور نقول الظاهر ان المورد والمجيب المحاكم بعض فلعل مراده ذلك فلا اتجاه
لما ذكره المحقق في الجواب والحاصل ان عدم خلو الهيولى عن الصور اثباته بهذه المقدمة اما باعتبار انه يفهم ظاهرا ان عدم خلو
الهيولى عنها انها حالة في الهيولى ثم لا شبهة في ان اثباته تحصل بهذه المقدمة ولا حاجة على هذا الى ما ذكره المحقق من انه تم بهذه
المقدمة مع ضم المقدمة الاخرى فظهر انه ليس منظور المحقق بهذا واما باعتبار انه يدل على انه لا يمكن تحقق الهيولى بدونها من غير
نظر الى انها حالة فيها ام لا ثم يرد على المحقق على ما اوردنا ان المقدمة الآتية على ما حسبها المحقق كاف في هذا المطلب ولا حاجة
لها الى ضم هذه المقدمة اليها كما بينا واما باعتبار ان مفاده ان الهيولى لا يمكن تحققها بدونها مع كونها حالة فيها ففيه انه ح يرجع الى
افادة الحلول حقيقة ولا حاجة ح لانه يمكن اثباته بهذه المقدمة الى ضم المقدمة الاخرى كما عرفت واما باعتبار ان مفاده انها
لا يمكن تحققها بدونها مع كونها صورا على ما يدل عليه لفظ الصورة واثبات كونها صورة يتوقف على المقدمتين وفيه انه
ح لا يحتاج الى ان يقال ان عدم خلو الهيولى عنها محتاج الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال ان الشيخ حكم عليها بانها صور وهو موقوف
على اثبات حلولها في الهيولى او غيرها فاثبات حلولها ليس مستدركا على ما اوردنا على المحاكم ولا يخفى ان عبارة السؤال
الذي اورده المحاكم غير بعيدة عن حملها على هذا المعنى لكن عبارة المحقق ظاهرة في انه ليس نظره الى هذا كما يظهر عند التدبر فيه ومع ذلك
قد عرفت ان عبارة السؤال عن المحاكم فلعله ان يقول ليس مراده بهذا الا ان يكون حاصل الايراد عليه ح انه ولئن كان مراده
من السؤال هذا وكان جوابه في مقابله مستقيما لكن يمكن ان يرد في هذا المقام سؤال بنحو آخر وعلى هذا يكون الايراد متجها
ومرجعه حقيقة الى ما ذكرنا لكن كلام المحقق بعيد عنه كل البعد كما ذكرنا هذا ثم لا يخفى ان الظاهر من سياق كلام المحاكم انه فهم من
التعلق الحلول بل معنى آخر ذكرنا سابقا وحاصل سؤاله ح ان الشيخ ادعى ان الهيولى لا تخلو عن تلك الصور ولا تتعلق
عنها ثم لا بد من بيان تعلقها بالهيولى حتى يثبت المطلوب فاجاب بان التعلق بالمعنى الذي ذكرنا ح انما لا يمكن تحققها
بدونها وكونه انما يدل على استلزامها للهيولى لا استلزام الهيولى لها كما هو المدعى فافهم   قوله الشيخ اطلق لفظ الصورة
على هذه الآثار وفيه نظر لان المحاكم لم ينكر انهم يعتقدون كون تلك المبادي حالة وجواهر بل يقول اثبات الاول لا حاجة
[illegible] اما الاول فظاهر ولذلك لم يتعرضوا له اصلا واما الثاني فلانه يجيء ما بعد مما ذكره المحقق من ان الشيخ اطلق
لفظ الصورة عليها الى آخر ما ذكره لا مدخل له في المقام نعم يتجه على المحاكم ما ذكرنا من ان ظهور المقدمة المذكورة ليس
بظاهر وعدم تعرضهم لبيان انها لا تصلح سببا لعدم التعرض له كما لا يخفى   قوله لا يجوز ان يكون تلك الآثار اه يمكن

ان يقال

ان يقال نعم ضرورة ان الخصوصية التي شرط لصدور تلك الآثار ليست [illegible] فاما عرض او صورة وقد ابطل عرضيتها فكانت
صورا فليتامل   ويرد عليه ان ذلك الاول لعله هو الفصل اه اذا كان الجسم اجزاؤه منحصرة في الهيولى والصورة الجسمية
ففصله يكون مأخوذا من الصورة الجسمية كما هو الظاهر وهو لا يمكن ان يكون سببا لتلك الامور ولقائل ان يقول ان فصل الصورة لعله
يكون سببا لها بان يكون الصورة الجسمية مختلفة الانواع ويكون كل نوع منها باعتبار فصل مقتضيا لاثر خاص من تلك الامور
نقضه لكن الشيخ اثبت نوعيتها فيما بعد وذلك ابطل بهذا الاحتمال الذي وجه له اختلاف فصل الهيولى ايضا غير معقول في العناصر
لاتحاد الهيولى فيها شخصا واما في الافلاك فهو ولئن كان جائزا لكن بهذا الايراد قد اورده سابقا فلا وجه للاعادة
مع انه خلاف ظاهر عبارته وبعيد جدا حمل هذا الايراد عليه كما لا يخفى   الثاني فان جسمية تقتضي ان يكون اه
يمكن ان يكون الجسمية مقتضية لوضع او وضع معين وبعض الاجسام الذي لا تقتضيه لعله يكون باعتبار الصورة النوعية
وغلبتها على الجسمية في الاقتضاء فافهم   الثالث ان كون الجسم بحيث يستحق انيا هو غير حصول له في ذلك الآن
كان فيه مسامحة اذ الظاهر ان المراد تحقق مغايرة مبادي تلك الاعراض لها وتلك المبادي ليست كون الجسم
بحيث يستحق انيا مثلا بل هي امر يستحق به الجسم الآن مثلا فافهم   ويمكن ان يقال لعل هذه الدعوى اه يعني ان مغايرة
تلك الاعراض لمباديها ولئن كانت ظاهرة وانت بما سبق من ان تلك الاعراض مبادي في الجسم لكن الرد على
الاشراقيين حيث ذهبوا الى ان مبادي آثار الاجسام اعراض اعاد الدعوى وانت خبير بان هذا ايضا مما لا
ليس وجه لانه ان اراد انه بانت سابقا مغايرة الآثار لمباديها فذلك لا يدفع ما ذهب اليه الاشراقيون من ان
مبادي تلك الآثار اعراض لجواز ان يكون تلك المبادي المغايرة للآثار اعراضا فهذا الكلام لبيان دفعه ففيه اولا انه
قد ثبت ايضا سابقا ان تلك المبادي صور فلا حاجة الى آخره واما ثانيا فلان ما ذكره في التحقيق والتوضيح لا يثبت
شيء منها هذا المطلوب اما الاول فظ واما الثاني فلانه لم يثبت ان جميع اعراض الجسم يزول مع بقاء ما هو مبدأ
الاثر فيه لانه [illegible] غاية ما ذكر ان بعض اعراضه يزول مع بقاء ما هو مبدأ الاثر فيجوز ان يكون الاثر الباقي ايضا عرضا وان
اراد ان الاشراقيين ذهبوا الى انه ليس في الاجسام سوى هذه الاعراض المحسوسة كالهيولى وعلى تقدير كون الاشراقيين
قائلين بهذا القول كما توهم المحشي اعلم ان لا حاجة الى اعادة هذا القول لاجل خلافهم كما لا يخفى ويمكن ان يوجه كلام
الشارح بوجه آخر وهو ان يقال ما ذكره دليل آخر على ان في الاجسام موجودا غير هذه الاعراض المحسوسة وهو سبب
لها على ما هو مقصوده الفصل وعلى هذا ولئن كان مستقيما ودليل الثاني لكن دليل الاول ليس بجيد لان مراده ان يكون
الجسم بحيث يستحق انيا ان كان هو معناه الظاهر مغايرة مع الآن ظاهر لكنه لا ينفع في المقام لكن هذا ليس ما يكون
المقصود وجوده في الجسم لان ما هو المقصود وجوده في الجسم هو ما يكون سببا للاعراض المحسوسة

جوع ح

سيد ره

وبهذا اولا ان الطل في ضمن ما سبق
لكن الرد عليهم صريحا اعاد
الدعوى حيث [illegible] صحة ان
الاشراقيين ذهبوا الى
ذلك ان عقد الفصل
[illegible] عقد الفصل
الاول في الجسم [illegible]
هذه الآثار المحسوسة
صح

في الجسم
بعده

وهو ليس سببا ولم اريد به ان الذي يكون سببا لجسم شيئا لا ينفع ولم كان على تقدير تحققه مغاير اللاين ضرورة لكن الكلام
في تحقق الجسم بعد تحقق النزاع فكيف يسلم الخصم وهذا الايراد يرد على الشق الثاني من الترديد الاول ايضا فافهم
الكلام بجواب الشيء ما اراد المغايرة اه لا يخفى ضعف قوله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا اشارة اه لا يخفى ان هذا لا يدفع الايراد
المذكور اذ غايته انه يمكن ان يثبت بهذا الوجه ان الاعراض الحاصلة في الجسم مبادئها موجودة في الجسم بخلاف المبادي
وجود هذا الامر فيه لان الدليل الذي اورده الشيخ لنفي كون المفارق علة للاعراض من جهة دال على عدم كون الفاعل لتلك المبادي
ايضا بل لابد من التزام فساد ذلك الدليل وانه لا حاجة في اتمام الاستدلال على مدعى الشيخ الى هذا النقض مستدركا
في الدليل على ما ذكره المحاكم سابقا لان الكلام في اثار الاجسام فكيف تردد بين اثار المفارق واثار المفارق فافهم
واما ثانيا فلان بناء كلام الامام والشيخ على ما سيظهر اه فيه انه يمكن ان يجاب عنه بهذا ايضا بان بناء ما ذكره الشيخ على ان المبادي
في الاعراض للاجسام واثارها لا بد ان يكون محصلة متنوعة للاجسام كما صرح به المحاكم وعلى هذا الامر صورا نوعية مختلفة
بخلاف علة تلك المبادي اذ يجوز ان يكون تلك المبادي مستندة الى علة واحدة ويكون اختلافها باعتبار اختلاف
استعدادات المواد او ذواتها على ما ذكره الامام ولو اعترض بان مثل هذا يجوز في تلك الاعراض ايضا فهو بعينه اعتراض
الامام وجوابه جواب فتدبر   اقول فيه نظر لان الامام اجمل اه فيه نظر اذ على هذا القول ما ذكره المحاكم سابقا
من ان اثار الاجسام لا تعين لكونها اثار المفارق والحاصل ان ايراد الامام ان كان باعتبار فاعلية المفارق مع تخصيص
الاستعدادات والمواد فجوابه بهذا الذي ذكرنا وان كان باعتبار فاعلية الاستعدادات والمواد فجوابه
ما ذكره المحاكم وانما تعرض المحاكم للشق الاول اعتمادا على الظهور بناء على ما ذكره والتحقيق ان ههنا ليس
جوابان بل جواب واحد بيانه انه يرد اولا ان اختلاف تلك الاعراض لما استند ثم الى اختلاف المبادي من الاجسام
فلهذه المبادي ايضا لا بد ان يكون مبادي مختلفة في الاجسام بعين ما ذكرتم ويلزم التسلسل فيجاب ثم بان
مبادي تلك الاعراض لا يلزم ان يكون حاصلة في الاجسام بل يجوز ان يكون من المفارقات ولا نم ان الدليل المذكور
جار فيها ايضا لان بناء الدليل على انا نعلم ان تلك الاثار من الاجسام لا من خارج عنها ولا يعلم تلك الادعاء
في المبادي ثم يرد ان نسبة المفارق الى جميع الاجسام واحدة على ما ذكرتم او ان المفارق الذي يجوز ان مبادي الاعراض
مستندة اليه واحد بزعمكم وعلى التقديرين كيف يجوز ان يصدر عنه امور مختلفة بحسب الاجسام
وجوابه ثم ان اختلاف اثاره يمكن ان يكون باعتبار اختلاف استعدادات المواد او اختلاف ذواتها
فان قيل ثم لم لا يستند من اول الاعراض المختلفة الى اختلاف الاستعدادات او المواد من دون توسيط
المفارق قلنا ما اردت ما بينا دالاعراض الى اختلاف الاستعدادات والمواد ولم اردت انها
لكن

تستند الى المفارق باعتبار الاستعدادات والمواد كما قلنا في اسناد مبادي الاعراض اليه فنقول ثم انه يندفع بما قلنا الاعراض
معلوم انها اثار الاجسام لا اثار الفاعل وان اردت انها تستند الى نفس الاستعدادات والمواد فجوابه انه لا يمكن اما اسنادها
الى الاستعدادات فلما بينا ان مبادي تلك الاعراض لا بد ان يكون محصلة للانواع والاستعدادات ليست كذلك واما
المواد فلان المادة لا يمكن ان يكون فاعلا بل هي قابلة محضة وقس عليه لو قرر الكلام في هذا المقام بنحو اخر وبالجملة بان نحو قرر الكلام
يكون الجواب الذي يحسم مادة الاشكال ولم يبق مجال قيل ايراد ولا يمكن جعله جوابين كما يظهر عند التامل فتامل
وكذا انتفى كونها استعدادات بناء على انها اه انت خبير بانه ليس في كلام الشيخ سوى المدعى واما الدليل فلا
في الدليل سوى الاشارة الى مقدمة واحدة هي ان تلك الاثار غير معقول بجهته العامة فلا فرق في اخذ بعض المقدمات في كلامه
وبعضها   اقول كونها متعلقة بالمادة ايضا مراده اه هذا مع ما فيه من التكلف كما لا يخفى لا ينفع في دفع
الاستدراك بالكلية كما هو الظاهر من قوله فلا استدراك لانه يبقى بعض آخر من الاحوال مما لا مدخل له في المقصد اصلا
وهو كون تلك الامور صورا لا اعراضا   المحاكم فانتفت الاستدراك باق اذ يمكن ان يقال اه لعل الاستدراك
باعتبار انه يمكن ان يستدل على المبدئية من الاستعدادات في انها ليست فاعلة كالمادة ولا حاجة الى التمسك بان مبادي تلك
الاعراض لا بد ان يكون متنوعة محصلة للاجسام والاستعدادات ليست كذلك هذا ولا يخفى انه يمكن ان يحمل كلام
الشيخ وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك على ان كلا من الاستعدادات والمواد ليس بحيث يصح ان ينسب اليه
محصل للاجسام انواعا وصور الاعراض اما الاستعداد فنفي الاول عنه قد ذكره المحاكم ونفي الثاني قد ذكرنا انفا واما المواد
فنفي الثاني عنها قد ذكر المحاكم واما نفي الاول فباعتبار ان المادة ظاهر انه لا يتنوع الجسم بها وان كان داخلا في تحصيلها وعلى هذا
يعود ذكر كل من الاستعدادات والمواد دليلين ولا استدراك اصلا فافهم   المحاكم وحيث سلك هذا الطريق في الجواب
الاول اه الظاهر ان المقصود من هذا الكلام ولعل غيري يعقد   المحاكم ولا مدفع لهذا السؤال على ذلك التوجيه هذا ايضا
يمكن دفعه بان المراد بان اختصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس بالجسمية المشتركة لان اختصاصها من ان
يكون في كل منها او يكون سببا لكيفية خاصة وحكم خاص فيها بناء على ظهور ان هذه الكيفيات والاحكام اثار الاجسام
لا غيرها وح لا يرد اذا نقل الكلام الى اختلاف مبادي تلك الكيفيات والاحكام اذ لا ظهور في انها اثار الاجسام
فافهم   وح لم يسقط القسمة المذكورة اه فان قلت على هذا ينبغي قسم اخر لم يتعرض له الامام وهو ان يكون
لزوم الصورة للجسم الفلكي لا لنفس الجسمية ولا للاقسام الاخر التي ذكرناها قلت هذا الاحتمال يرجع حقيقة الى
الاحتمال الاخير الذي اورده لان الجسم الفلكي مع هذا هو الصورة الجسمية والهيولى ومدخلية المجموع علت
باعتبار الصورة لما قرره فيكون باعتبار الهيولى فرجع الى هذا الاحتمال   اقول ما ذكره في نفي هذا الاحتمال

يمكن نفي الاحتمالات الاخر آه لم اراد انه يمكن توجيه الاحتمالات الاخر في احتمال كون اللزوم للمحل بناء على حمل كلام الامام على ان مراده
ابطال ذلك الاحتمال ايضا اللزوم لكون الفاعل فاعلا بالالة عبر عنه الامام بنحو لكن بانه لو جوز هذا لزم ان يجوز في الاعراض ايضا فيلزم ما فيه
من البعد وهنا فارطا يستدرك بعد من قوله التوجيهات الاخر وغيره يدل ان الامام معترف بلزوم الاعراض لجسم الفلك بهذا الدليل لو تم اعلى تقريره كلا تحقيق
ولنا ايراد باحتمالات تصور احتمال الاخير فعليه بهذا الوجه يبطل الاحتمال الاخير ايضا فان قلت بل لا يبطل لاحتمال ان يراد بالمحل المحل الصورة الجسمية الذي هو نفس المحل
اللازم قلت يجري هذا في المحال ايضا بان يكون المراد بالمحال الذي هو نفس ذلك المحل ايضا فافهم لانه لو اراد لزومها الصورة قبل ارادة لزومها لجسم
الفلك ايضا لتوجه ان يقال لم لا يكون لزومها لمحل الصورة الجسمية لانها لازمة لجسم الفلك او للاولى الثاني باطل لان غير اللازم لا يمكن ان يكون سببا للازم وعلى الاول لزوم
ما نفس الجسم او للمادة الحكمية قال فيها الى آخر ما ذكره او الاقسام وابطالها كلها ظاهر على ما عرفت وهي حاصل انه لابد من لزومها فيما نقل عن الامام بان توجيه كان فيهذا
لا يصح دليلا على ان مراده لزومها لجسم الفلك لا الصورة الجسمية فتدبر لما ذكرنا وهو انه على تقدير ان يتعلق بها الدليل الآخر من مقابلة المعارضة كان الخصم
الحاكم لان احد الامرين لازم وهو اما وجود محال من المحالات آه لا يذهب عليك ان المحال اللازم في جميع الشقوق فلا يصح
انه على تقدير وجود الصورة اما ملزوم محال من المحالات او يستلزم مقدمة من مقدمات الدليل الاول يحمل كلام الامام كما ذكرنا
على ان مراده ابطال جميع الاحتمالات وقد يقال بهذا حال كل معارضة سيما المعارضة التي اثبت منها نقيض مدعى
الخصم بطريق الخلف اذ على تقدير اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم لو كان مدعى الخصم واقعا لزم منه محال الذي لا اقل
من بطلان ما هو ثابت في الواقع من مقدمات هذا الدليل ولو لم يكن واقعا كان مقدمة غير صحيحة من مقدمات دليله
منتفية فيلزم ان يكون كل معارضة نقضا اجماليا ولو حمل الكلام على انه اما ملزوم محال من المحالات وهي الاحتمالات
التي ابطلها الاحتمال الاخير او ينتفي مقدمة من مقدمات الدليل وهي ان لزوم الاعراض لا يمكن ان يكون لاجل المادة
نفسه انه قد لا يكون المقدمة غير صحيحة بل صحة فلا يكون نقضا اجماليا مع صراحة الكلام بان المراد انتفاء مقدمة
غير صحة فالصواب ان يحمل كلام الامام اما منعا للمقدمة القائلة بان المادة لا يمكن ان يكون سببا للاثار
والاعراض باعتبار منع مقدمة من مقدمات دليلها وهي ان القابل لا يمكن ان يكون فاعلا ويكون ما ذكره سندا
له واما معارضة لتلك المقدمة بل لدليلها وقد يكون قوله لم لا يجوز المنافي للاستدلال بناء على ان المراد
ليس المنع المنافي للاستدلال بل الالزام على المستدل بمعنى انه لو جوز الاحتمال العقلاني على المعارضة فيلزم ان يجوز
ايضا على الاستدلال وبه يبطل الاستدلال فلا يمكن بهذا التجويز على المعارضة ايضا لان مثل هذا الاتيان
للاستدلال ويمكن ايضا ان يكون نقضا ويكون حاصله انه لو تم استدلالكم لزم محال من محالات ولو جوزتم نشأ
من تقابلها واسطلتم به النقض لا يمكن بهذا التجويز على اصل استدلالكم فيبطل به استدلالكم وظاهر ان هذا ايضا ليس
بخارج عن قانون الاستدلال فافهم اقول الظاهر ان الامام جعل المادة اه فيه انه قد مر انه لا يصح

اسناد

ظاهر

اسناد تلك الاعراض الى الفاعل بواسطة المادة لظهور ان الاثار الآثار الاجسام الا انه يقال مراده انه يجوز ان يكون تلك الآثار مستندة الى الصورة
الجسمية بشرط المادة المخصوصة كما ذكره سابقا ولو سلم ان جعلها فاعلا آه فيه بحث لان الشيخ ولم نقل بهذا البرهان لقادح
في غرضنا لانا قد اقمنا الدليل على ان الاعراض والاثار لا بد ان يكون فاعلها غير المادة بان القابل لا يكون فاعلا وجواز كون المادة
فاعلا للزومها ليس بضائر لنا بعد ظهور بطلان كون القابل فاعلا لما يقبل على ما ذكره الشارح لا يبقى كون المادة فاعلا
لتلك الاعراض والاثار لجواز ان لا يكون تلك الاعراض حاصلة في المادة بل في الصورة لانا لم نسلم امتناع كون القابل فاعلا لما يقبل كما
ادعى مجوز فالاولى التمسك بان الهيولى ليس من شانها الفعل على ما زعموا فتامل وبعد الاغماض عن هذا الكلام
نقول آه فيه نظر لان الممكن الذاتي لا يجوز ان يكون مستلزما للمحال اذا كان الاستلزام بالنظر الى مجرد ذاته لا باعتبار امر
خارج كما فصلوه في علم العقل ولا نم ان ما نحن فيه كذلك لان مجرد وجود الصورة النوعية للفلك ليس مستلزما للنقيضين
بل وجود ها مع سبقها بالاعراض اللازمة لان كلام الامام على هذا التقدير فلعل استلزامه للزوم وعدمه باعتبار فرض سبقها
بالاعراض اللازمة اذ على هذا التقدير لا بد ان يكون لازمة على ما ذكره الامام مع انها غير لازمة في الواقع على ما اشار اليه الشارح
فتامل الحاكم ولئن اراد انها ليست لازمة للفلك مطلقا آه مراده بالاطلاق عدم تقييد اللزوم بتقدير الوجود بل الامر
اللزوم في الواقع محصل كلامه انه لئن اراد ان الصورة ليست لازمة للفلك على تقدير وجودها في الفلك فذلك لا ينافي
ما ذكره الامام من انها على تقدير وجودها فيه لازمة له لعدم المنافاة بين الشرطيتين الاولى منهما الموجبتين ولئن كان تاليهما
نقيضين اذا كان المقدم امرا محالا وما نحن فيه يجوز ان يكون كذلك ولئن اراد انها ليست لازمة للفلك في الواقع فغايته ان اللازم
الاول في الشرطية التي ادعاها الامام من ان الصورة لو كانت موجودة في الفلك كانت لازمة له كاذبا في الواقع وكذب اللازم لا ينافي
صدق الملازمة كما تقرر وهذا التوجيه حسن لو الانطباق على كلامه ولا غبار عليه اصلا ومع ظهور هذا التوجيه لا ادري لم
ارتكب المحشي ما ارتكب وتكلف ما تكلف ثم لا يخفى انه يمكن ان يورد ايرادا آخر على الشارح على التقدير الاول غير ما ذكره الحاكم
بان يقال ما ذكره الشارح دل على ان الصورة على تقدير وجودها لا يكون لازمة للجسمية في الواقع وما ذكره الامام يدل على انها
لازمة على تقدير سبقها بالاعراض اللازمة وذلك لا ينافي الاول لان سبقها بالاعراض لعلها كانت امرا محالا كما هو
مطلوب الامام فتدبر اقول فيه بحث اذ الامام لئن تقول آه فيه بحث اذ قد عرفت ان هذا البرهان اختيار الشيخ لانه
قد برهن على ان الاعراض والاثار في الفلك ليس سببها المادة والصورة الجسمية فلا بد ان يكون امرا آخر هو الصورة
النوعية وغاية ما لزم من كلام الامام ان الصورة النوعية اذا كانت علة لتلك الاعراض والاثار لا بد ان يكون لازمة لزوم
تلك الاعراض والاثار وسبب لزومها منحصر في المادة اذ لا يمكن ان يكون المادة سبب لزوم الصورة فلم لا يجوز ايضا ان يكون
سبب لزوم الاعراض وقد مر ان امكان سبقها اللزوم الاعراض لا ينافي ما ذكرنا او ما ذكرنا ان سبب وجودها لا يمكن

يكون المادة وامّا سبب لزومها فيمكن ان يكون هي المادة لانفعال المادة اذا جاز ان يكون سبباً للّزوم جاز ان يكون سبباً
لغيره ايضاً ثم لانهم ما ادعوا ان المادة لا يكون سبباً الّا اصلاً في الاعتبارات والعدميات بل انهم ادعوا عدم لازم
سببيتها الامور الموجودة واللزوم من الامور الاعتبارية فافهم   الحاكم لما لا يكون حال الجسمية كان نظراً الى الواقع
ربّما ان الصورة النوعية ليست حالة في الصورة الجسمية والّا لا حاجة الى نفي الحالية بل يجوز ان يختار ان اللزوم لما هو حال
في الجسمية من دون لزوم تسلسل على ما اشرنا اليه سابقاً   اقول الفرق بين الامرين باقٍ في صورة الاستشهاد
اه فيه ما لا يخفى لان مراد الحاكم ان كلام الشارح حيث قال ثم سقط القسمة مشعر بان جعل اللازم الجسمية لا للصورة اه دخل
في سقوط القسمة وذلك امّا بان الترديد ليس بمعقول في هذه الصورة دون الاخر فليس كذلك وامّا بانه يمكن في اختيار شق
ولا يمكن اختيار في الشق الآخر وهذا ايضاً باطل لان في الشق الآخر ايضاً يمكن اختيار شق عدم التفاوت اصلاً وكون
الصورة غير لازمة للجسمية في الواقع باعتقاد الشارح على ما ذكره المحشي لا دخل له في المقام اصلاً وكذا ما فرع عليه من عدم امكان
اختيار كون السبب بعض اللازم الذي هو الصورة النوعية وهو ظ بل جواب الحاكم امّا بمنع الاشعار المذكور والظاهر امكانه
وامّا بان يقال مراد الشارح ان في سقط القسمة التي ذكرنا الامام لان بناءها على استفسار ان لزوم الصورة للجسمية اه كذا
لو امكن افاده ابطل اللزوم بطل الاستفسار المذكور ولم يتم الاستفسار بطريق آخر وهذا ايضاً بعد مع اباء قول الشارح
لانها غير ملازمة صورة الفلك عنه كما لا يخفى هذا على انه يمكن ان يقال مراد الحاكم من قوله ومن هاهنا يتبيّن ان من الامور
التي ذكرناها ان من جملتها عدم لزوم الصورة للجسمية معقول على هذا الانحاء اراد المحشي اصلاً فتدبر   الشارح والجواب
عن الاول ان الصورة اه ان التزم تقومها للجسمية ايضاً لم يلزم محذور لان حلولها في الجسمية او في الهيولى بشرط حلول
الجسمية لا يستلزم احتياجها في الوجود الى الجسمية حتى يلزم الدور ولعله يحقق عندنا ان الصورة النوعية ليست مقومة
للصورة الجسمية وان لم يتحقق عنده بل لم يحقق خلافه ايضاً فلذا لم يحكم به وانما حكم بما هو محقق في الواقع زعماً ان من
توهم الصورة النوعية للهيولى فافهم   لكن هذا الكلام ليس مذكوراً في المتن قد يقال ان في كلام المتن هاهنا احتمالاً ما دام تتوقف
مقدمات الدليل اصلاً سوى ان ليس هذه الاعراض والآثار مقتضى الجسمية كل الجسم تتم الدليل به يمكن اخذه في مقصوده من دون
محذور فان قلت لو لم يذكر الشيخ هذه المقدمة ايضاً لكان الامر كما ذكرت امّا بعد ذكره لها يرد عليه ان ما الطلب يكون تلك الاعراض
والآثار مستندة الى الجسمية من انها عامة مشتركة لا تصلح لعلة الاعراض المختصة غير تام لجواز صدور ما يختص بها بانضمام احوال وشرائط
مفقودة متعاقبة على ما ذكره المحشي ولو تمسك بما نقل هو انه لم يستند اليه تلك الاعراض متنوعة محصلة للاجسام مع تسليم ما يلزم
الاستدراك في كلامه اذ يكفي في بيان المقدمة ولا احتياج الى المقدمة الاولى قلت قولنا السبع وكل ذلك غير مقتضى الجسمية
او الا بل قوله وكل ذلك غير مقتضى الجسم العامة المشتركة ثانياً ايضاً ليس فيه دلالة على انه على عدم استناد الاعراض

لازم

لتقوّم

فيما مر

والآثار

والآثار الى الجسمية بالوجه الأول بل يجوز ان يكون علة بالوجه الثاني ويكون حدوث العدم والاشتراك بياناً للواقع على ان العموم والاشتراك
ربما يدخل في الوجه الثاني ايضاً لان زيادة عالمين في الجسم لابد من متنوع محصل والجسمية اذا كانت عامة مشتركة لا تصلح لذلك
ثم يرد على الشارح ان انما يتمسك بهذه المقدمة يلزم عليه الاستدراك ولو لم يتمسك يلزم عليه ما ذكره المحشي وتوجيه كلامه بما وجهنا
به كلام الشيخ بعيد جداً كما لا يظهر عند المراجعة اليه هذا كله مع ان مثل هذه الزيادات في كلام الشيخ غير عزيز وليس ما فيه محذور
بل فائدة ما يلزم منه ان كان نقيض على عدم امكان استناد تلك الاعراض والآثار الى الصورة الجسمية ولعل احدهما المحقق
وهو عمومها واشتراكهما وثانيهما المشترك بينهما وبين غيرها من عدم التنويع والافادة فيه بل هو مشتمل على ما يتضمن فائدة
فافهم   الحاكم ولو لم يكن في التشخص اه ارادة فيه منع اذ يجوز ان يكون الطبيعة بعد صيرورتها موجودة تستلزم حلولها
على كثرين بدون انضمام امر آخر اليها على ما قالوا ان التشخص هو الوجود او لازم له بمعنى ان الوجود كاف فيه من دون
حاجة الى امر آخر وسيجيء تفصيل القول فيه   الحاكم ثم ان بعض النوع امّا ان يكون اه قد مرّ فيه كلام فتذكر
الحاكم الا انها لما لم تتبين اه لا يخفى ان الشارح بين هذا المعنى في السابق ايضاً بهذا الوجه الذي ذكره هاهنا من دون
تفاوت اصلاً فلا ادري ما هو مراد الحاكم فافهم   واللازم ان يكون شخص واحد مقادير واشكال مختلفة
في وقت واحد فظاهر انه يجوز ذلك كما في صورة التخلخل والتكاثف وتوارد الاشكال على شمعة بعينها
وخفي عن كلام الشارح المنقول فيه انه يجوز ان يكون الحاكم حمل اولاً التشابه على معناه الظاهر فاورد ما اورد ثم رجع عنه وقال والحق
ان اللازم ليس هو التشابه بل ليس مراده التشابه بمعناه الظاهر لانه ليس بلازم في الواقع فمراده به الاتحاد وعلى هذا لا يرد ما اورد
في النسخ التي شاهدتها يندفع عنه ايراد المحشي في هذه الحاشية اولاً وآخراً كما لا يخفى   اقول يمكن ان يقال مقصود الشارح انه فيه
في الصعود كما لا يخفى بل ما في كلام الشارح عنه كما لا اباء لانه استدل على انه لا يلزم التشابه الكل والجزء حيث ان للمادة كافية في حصولها
وظاهر انه ليس دليلاً على انه لا يلزم تشابه الكل والجزء بلا واسطة وهو ظ فافهم   ولا شيء في تحقق الكلية والجزئية فيه الّا
الشك ان اعتبار العقل الجزء على مقدار وشكل غيره الكل ليس لوجود الافتراق بل له تحقق في نفس الامر فاذا كان هذا المقدار والشكل
لوجود للمادة يلزم ان يكون تشابهاً بالمقدار الكل وشكلاً بل متحداً معه وهو ظ الا ان يقال المراد كفاية للمادة في المقدار والشكل الخارجي
الموجود في الخارج موجود بالفعل فان قلت تم الجواب بما ذكره المحشي اذ الحاجة الى دفع ايراد الحاكم الى العدول عن التشابه
الى الاتحاد قلت لعله باعتبار انه اذا وجد مقادير واشكال متكثرة متشابهة يجب وجود كل وجزء موجودان في الخارج مع انفكاكهما
في الشكل والمقدار الخارجي فافهم   الشارح فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام قد مرّ
ما فيه من الكلام فتذكر   اقول لا يخفى على الناظر في عبارة الكتاب ان ليس فيه اشعار اه يمكن ان يقال ان قول الشيخ
بل يحتاج فيما تختلف احواله اشارة الى ذلك بان يكون غرض اول الكلام تعيين الصورة ثم عمم وقال بل يحتاج

فرد

مما يحصل احوال المكون شاملاً للصورة النوعية المختلفة لكن فيه ان قوله وذلك متجدد بها ما يجب من القدر والشكل بل الظاهر ان
كلامه مخصوص بتعيين الصورة التي تكون ذكر القدر والشكل على سبيل التمثيل والاولى ان يقال ان جواب السؤال المحكي
داخل في مجمل الاسرار التي تحت هذا السر العظيم وكأن كلام الامام ايضاً يمكن حمله على هذا فافهم   المحاكم فهذه الاعراض
الخارجية المكتسبة بعمارة المشخصات الظاهر ان مراد الشيخ والشارح بالمتعينات والمشخصات ليس تلك الاعراض
بل تلك الاعراض انما هي المشخصات لا المشخصات الاربع انه قال بل تحتاج مما تختلف احواله الى متعينات والى
متفقة من خارج يتجدد بها ما يجب من القدر والشكل وظاهر ان المتعينات في هذه العبارة لا يمكن ان يراد بها القدر والشكل
لانه جعلها سبباً لعروض المشخصات التي ذكرها الشارح بعد هذه العبارة فهي ايضاً كذلك فتدبر   ولا يخفى
ان وجود تلك الامور وبين آه فيه نظر اذ يجوز ان لا يكون تلك الامور تشخصاً ولم يظهر ايضاً من كلام الشيخ والشارح
والمحاكم انها تشخص فليس وجود ما رتبهن مستلزماً لاعادة المعدوم حتى يكون في الكلام استدراك ولو قيل ان علة
التشخص لا بد ان يكون متشخصاً بناء على ما تقرر عندهم ان تحصيل المعلول لا يجوز ان يكون فوق تحصيل العلة فيه ان علة
التشخص لا بد ان يوجد فيه متشخص لا ان يكون جميع ما يوجد فيها متشخصاً كما صرح به الشيخ والجواب ان المحاكم لم يقل ان علة
الاشخاص لا بد ان لا يوجد الا واحدة حتى يرد هذا النظر على المحشي بل قال انه لا بد ان يشتمل على امور لا يوجد الا واحدة
وقد اعترض بان علة التشخص لا بد ان يوجد فيها متشخص فهو لو وجد مرتين لزم اعادة المعدوم ولا حاجة الى التمسك بوجود
الشخص المعلول وهو ظاهر لكن لا يخفى انه حينئذ يمكن ان يقال مراد المحاكم بالشخص في قوله لزم وجود الشخص الواحد مرتين
هو الشخص الذي لا بد ان يوجد في علة الشخص لا الشخص المعلول فلا استدراك فافهم   على ان قول الشارح فان
الاشخاص من حيث لا تماثل آه يدل آه لم يظهر وجه دلالة هذا القول على ان المراد من الذرة ما يكون من جهة المادة
كما لا يخفى ثم انه يرد على الاستدلال الذي ذكره المحشي من قوله اي لا يتحقق في مواد متعددة والا لزم تحقق شخص واحد في
مواد متعددة انه ايضاً يشتمل على الاستدراك الذي اورده على المحاكم لان ما يشتمل علته العلة ايضاً لو كان في مواد
متعددة لزم تحقق شخص واحد في مواد متعددة فلا حاجة الى ذكر الشخص المعلول والجواب بان المراد بالشخص الواحد ما يشمل
علة العلة لا الشخص المعلول مشترك كما عرفت   ثم الظاهر ان المراد من عدم التماثل عدم الاتحاد لا يخفى ان الكلام
على هذا التفسير بهذا المراد يكون حاصله ان الاشخاص من حيث انها الفت متجددة بل متغايرة تحتاج الى علل لا تتحقق
في مواد متعددة بل في مادة واحدة وظاهر ان هذا باطل لان الامر بالعكس اي لو كان الاشخاص متجددة لكان لا بد لها من علة
كائنة في مادة واحدة واما اذا لم يكن متجددة فلا بد لها من علل كائنة في مواد مختلفة وكأنه اراد ان الاشخاص لما لم يمكن
ان يكون متجددة اي يكون شخصان متشخصاً واحداً فلا بد ان يكون لها اي لكل شخص لا لجميع الاشخاص علة لا توجد
الا في مادة

المتعينات

الفرق

الا في مادة واحدة اذ لو وجدت في مواد متعددة لحصل ذلك الشخص ايضاً في مواد متعددة وهو يلزم ان يكون شخصان متشخصاً واحداً فرد
ان الحاصل ان مادتين متشخصان بهذا غاية توجيه كلامه ولا يخفى ما فيه من التكلف وهذا لا يستقيم في قوله اذ لا مانع من تماثل الاشخاص
في مواد متعددة اذ لو لم يحمل عدم التماثل على عدم الاتحاد بل على معناه الظاهر تم مفاد الكلام ان التماثل مانع من التحقق في مواد متعددة
بل انما يفهم خلافه اذ جعل عدم التماثل علة الاشخاص غير متحقق في مواد متعددة وعلى هذا ايضاً يلزم ان يكون التماثل غير مانع من التحقق
في مواد متعددة وهو ظاهر كما ان الصواب ثم لم يقل اذ لا يتحقق عدم التماثل عدم التحقق في مواد متعددة حتى يستقيم فان قلت المحاكم
على ما حمل عدم التماثل علته على الاشخاص من حيث انها لا تماثل على الاشخاص من حيث انها اشخاص كما يظهر من سياق كلامه
ووجه التعبير عنه بان عدم التماثل كانه المغايرة وتغاير الاشخاص من حيث الشخص اذ مع قطع النظر عن الشخص لا تغاير بينها
فالاشخاص من حيث التغاير هي الاشخاص من حيث التشخص فلذا عبر عنه بهذا ثم لا يبعد حمل كلام الشارح على هذا وغيره كما ذكره
المحاكم والمحشي بل هو الظاهر وهو ان يقال ان مراده ان الاشخاص من حيث لا تماثل الا انها متشابهة من حيث المقدار والشكل واللون
وغيرها كما ترى من اختلاف افراد الانسان والفرس وغيرهما في الكثير للمواد وتشابه فردين منهما في هذه الامور في غاية الندرة
تحتاج الى علل نادرة الوجود اي اتفاقية كما هو ظاهر كلام الشيخ اذ لو كانت العلل دائمة الوجود او اكثرية لكانت الاشخاص متشابهة
دائماً او في الاكثر والمراد بكون العلل دائمة الوجود او اكثرية آه انها تكون دائماً او في الاكثر متشابهة لا متحدة ولا يخفى ظهور
انطباق كلام الشارح عليه بل صراحته فيه وكذا في استقامته في نفسه فلا حاجة الى ارتكاب ما ارتكباه   مستلزم للاعادة
المعدوم لا حاجة الى تخصيص الكلام باعادة المعدوم بل ينبغي ان يجعل المراد اعم منه اي وجود الشخص الواحد مرتين سواء
كان في زمان واحد او في زمانين فافهم   اقول هذا انما يرد على توجيه كلام الشارح اه لا يخفى ان ليس غرض المحاكم
من ان بهذه القاعدة السر الى ان الغرض ههنا حوادث غير متناهية كل سابق منها علة للاحق فينبغي ان يبين ان مراده
من الوجوب الوجوب الاستعدادي الذي هو الانبعاث اذ من كلام الشارح لم يبين وجه كذلك فلا ايراد عليه ولم يرد ان ما ذكره
الشارح ابطالاً لما ادعاه من ان القابل لا يكفي بل لا بد من الفاعل حتى يرد عليه ما اورده المحشي وما ذكره من انه لا يلزم من كون الشيء
سر البرهان بعينه انه قد عرفت ان مراد المحاكم بالوجوب ليس الا الانبعاث والكلام انه ينبغي ان يبين ذلك السر
العظيم مكابرة كما لا يخفى   على ان ما ذكره صاحب المحاكمات اه هذا البرهان لان المحاكم عرف بان هذه المقدمة
باعتبار كونها سنداً للمنع على ما قرره الامام لا حاجة الى اثباتها بل باعتبار جعلها سراً عظيماً يستنبط منه اسرار اخر
يجب ان يبين بالمعنى الذي ذكرنا ولا اتجاه لما ذكره اصلاً   المحاكم فينقل الكلام الى كل حادث لا بد له آه بيان للمقدمة السرية
المحاكم ثم ان هذا الترتب والتعدد لا يكون اه فيه ان الترتب والتعدد ليسا بموجودين في الخارج حتى يحتاجا الى محل موجود
بل هما من الامور الاعتبارية فيجوز ان يكون محلهما الحادث المعدوم في الخارج الموجود في الذهن اي في نفس الامر

لكونه علة [illegible] ليظهر ان مراده
[illegible] الاتحاد [illegible]
[illegible] عدم التماثل [illegible]
[illegible] الاشخاص [illegible] المواد المتعددة [illegible]
[illegible] مع عدم الاتحاد
وعلى هذا الاتحاد [illegible] فيه
صح صح صح

في العدم

وقد ورد كان قوله او ان ومن تلك الآثار اه كان كلامنا اه لاتفق انه على ذلك التقدير ايضا الا انه لزم ان يكون ذلك الكلام على سبيل موافقة الامام اذ لا شك ان تلك الآثار ايضا يمكن ان تسقط عما ذكره الشـ ايضا كذا توجيه العبد كما لا يخفى منه

بان من حقق وحصل فافهم   والملزوم التوقف على عدمه ايضا فيجب ان لا يدوم الحكم بالحادث اللاحق مسبوقا على عدم الحادث
السابق بل على وجوده فقط لزم ان يوجد بعد وجوده فيلزم اجتماع امور غير متناهية مترتبة معا   كان عللها ايضا كذلك
لكن انه تعالى لما كان علة الوجوب وجود حادث مع عدم ازلية الحادث وما وجد ذلك الحادث الآخر عدم الوجوب من دون حاجة
الى عدم الحادث الاول للاجل التمسك بلزوم اجتماع الحوادث المترتبة الغير المتناهية كما ذكرنا فافهم   الحاكم ان اجتماع
الحوادث لا يكون اه فيجب ان يجوز ان يوجد حادث لم ينقطع عنه تعالى لانه ازلى لا فعاله عنه علية تامة والجواب ان الحادث الذى لا يكون استمرار
وجوده ايضا زمانيا ضرورة ان ما كان ذا انقطاع الزمان لا يجوز ان يوجد خارجا عنه بطريق ان المكانى لا يمكن ان يصير موجودا الا في حيزه
كما ان الاشارة اليه سابقا واذا كان استمرار وجوده زمانيا فلا بد من زمان وحركة [illegible]   الحاكم [illegible] عدم الملاحقات
اه لا حاجة الى التقييد لثبوت المط على التقرير ايضا ولعله راعى الواقع فافهم - الحاكم فلا بد ان يكون عدم ما سابقا ازليا وارتفاع
العدم الازلى لا يكون الا بوجود حادث آخر فيه نظر اذ يجوز ان يكون انتفاء العدم لكل حادث بوجود حادث سابق عليه وعدمه اللاحق
كما زاد مع عدم وصول الحركة الازلية بزعمهم الى حد مخصوص فاذا وصل الحركة الى ذلك الحد انتفى الحادث من دون لزوم وجود
حادث آخر بل نقول لا بد لهم من القول بذلك اذ لو لم يكن كذلك بل كان عدم كل حادث بوجود حادث آخر فيلزم التسلسل قطعا
لانه اذا كان عدم الحادث بوجود حادث آخر ووجود الحادث الآخر بعدم حادث آخر لما تقرر ان الحادث السابق علة معدة
للاحق ويكون اللاحق موقوفا على وجوده وعدمه اللاحق وعدم ذلك الحادث بوجود حادث آخر على ما هو المفروض وهكذا
الى غير النهاية فيلزم اجتماع وجودات مترتبة غير متناهية فان قلت ما ذكرته ايضا غير مجد اذ ننقل الكلام الى الوصول
ونقول انه ايضا حادث فلا بد له من وجود حادث وعدمه وعدمه لا بد ان يكون بوصول آخر وهكذا ولو قيل ان الوصولات
ليست امورا موجودة بل امورا اعتبارية فلا يلزم التسلسل فلا شك ان الوصول لا بد له من متحرك ويلزم وجود متحركات
الى غير النهاية لكن يمكن منع ترتبها وايضا الوجودات التى قبل الوصولات يلزم ان يكون غير متناهية الا ان يمنع ترتبها قلت
على الوصول بنفس الحركة مثلا ان الدورة المخصوصة من الحركة علة الوصول لها الى حد معين فاذا وجدت تلك الدورة وجد الوصول
ايضا فالعلة سابقة على المعلول مع عدم لزوم التخلف المحال كما لا يخفى ولا يلزم ح وجود حادث آخر وعدمه يكون علة
علة للوصول حتى يلزم ما ذكرت وتمام تحقيق ذلك مذكور في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد وكلمة الجواب عن النقض بان الوصول
ان كان مستمرا ابدا فيكون زمانى وحركة دائما وهو المط لما ذكرنا من ان الامر الزمانى لا يمكن ان يوجد في عالم الزمان ولم
يكن مستمرا فعدمه لما اذا فاتى من العرض لعله عدمه لا بد ان يكون بعد آن الوصول اذ لو كان معه لزم اجتماع وجود الوصول
وعدمه في هذا الآن فثبت ما ادعاه من انه بعد كل حادث حادث ههنا ابحاث اخر ليس هذا موضع ذكرها هذا   ر الابدية
ويمكن ان يستدل على ازلية الحركة بما ذكروه من ان الزمان بعد وجوده لا يجوز ان يصير معدوما والا لكان عدمه بعد وجوده بعدية

ازمنه

زمانية فيلزم وجود الزمان قبل عدمه مع لكن هذا الطريق انما يتم لو حكم الاستدلال به على الازلية والابدية كما ذكروه ولا حاجة الى ضم المقدمات
المذكورة ههنا فتامل   الحاكم ونحن نقول ومن الآثار ان الحركة السرمدية واسطة اه انت خبير بان هذا الكلام الا ما قيل ان الحوادث
لا يكون الا بحسب استعدادات سابقة والاستعدادات السابقة لا يكون الا في زمان مستمر وحركة مستمرة فلا بد انه فيكون
تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة على ما صرح به الامام في شرح الاعتقادية وداخلا في الآثار التى [illegible] كما لا يخفى فافهم
قوله الا سوء غاية التبعيد ان تعالى اه قوله الصور ايضا غاية التبعيد بمحل قول الشيخ اذ يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة اه معطوفا على محل ان الهيولى   ر بالتعقل
مفتقرة اه بان يكون حتى كان ان الهيولى لا مفتقرة بلا الصورة اى محتاجة في وجودها بالفعل الى الصورة بعض الذى ذكره من كون الصورة علة
مطلقة لها او آلة او واسطة او شرطا او [illegible] واما انها لا ينفك في الوجود بدون افتقار لاحدهما الى الاخرى واما الشق الآخر وهو افتقار الصورة
الى الهيولى فعدم ذكره لظهوره وبطلانه كما ذكره الشـ وعلى هذا الاسبق فلا ارى هذا الكلام وربما يوجد هذا التوجيه قول الشيخ ولم يعدهما اولها بان يكون
مقابله الآخر فيه نظر [illegible] تقابل احدهما بالآخر [illegible] قوله مفتقرة في ان تقوم بالفعل فافهم [illegible] ايضا توجيه آخر لهذا الكلام
وقد اشار الى لزومه اه فيه [illegible] بين استلزام الهيولى للصورة وبين ما نبه عليه ان تعينه لتشخص الهيولى وتعينها قائما
بوجود الفعل ان ما ذكره الشـ مبنى على ان كون وضع الهيولى في قبيل الصورة يستلزم ان يكون تشخص الهيولى بها لا ان استلزام الهيولى للصورة
يستلزم ان يكون تشخصها من الصورة والاظهر ان يقول ان يكون تشخص الهيولى من الصورة يستلزم استلزام الهيولى للصورة فهو عن
الاستلزام ملزومه قوله وهو ما اشار اليه بقوله وبين الملازم منه مسامحة   الحاكم [illegible] اذا نظر الى ذات الهيولى امتنع العقل
وجودها بالفعل [illegible] ان اراد انه يمتنع العقل عن ان يكون موجودة بدون قيام الصورة كما هو ظاهر العبارة ويؤيده ايضا ما هو
واذا نظر الى الذات المجردة [illegible] العقل ان يكون [illegible] ظاهر انها اذ الظاهر ان المراد منه ان العقل يجوز وجودها بدون قيامها بالهيولى
يكون الكلام في مقابلة ايضا كذلك ففيه اولا انه تم وكيف يقول عاقل انا نجد بالبداهة ان الهيولى يجوز وجودها بدون قيام الصورة بها مع انها
ليست امرا محسوسا ولا مما يدرك ببداهة العقل بل دل على وجودها دليل وغاية ما في ذلك لا يمكن [illegible] الامور فيه الحكم في الفطرة
المسلمة الا ان يقال المراد انا نجد بالبداهة اذا نظرنا الى مجرد ذات الهيولى الا ان الهيولى التى اثبت وجودها بالدليل واثبت بعد ذلك
ان من صفاتها كيت وكيت اى [illegible] الصورة في الوحدة والكثرة والاتصال والانفصال والتحيز [illegible] ومن ذلك بالذات
اذا نظر الى ذاتها [illegible] وذلك يجوز وجودها بدون قيام الصورة بها ومع ذلك ايضا الكلام مجال وثانيا انه ليس بنافع في المقام اذ غاية
ما يلزم منه ان الهيولى لا ينفك عن الصورة ويستلزمها وهو ليس بحجة كما لا يخفى وان اراد انه يمتنع العقل عن ان يكون موجودة بدون
الصورة اى الحكم بان وجودها من قبل الصورة الخ فهذا وان كان نافعا في المقام لكن يتسع دائرة المناقشة عليه مجالا ومن له   ر معارضة
ان يقول ان بالنظر الى ذات الهيولى سواء اخذت مجردة عن الصفات التى ذكرناها او مع ملاحظتها الحكم العقل بان للصورة
مدخلا في وجودها فتامل   الحاكم وربما يجوز العقل ان يكون فاعلية [illegible] قد ظهر مما ذكرنا ان ظاهر هذا القول قال المدقق

[illegible]

المقسم م

ر المحتمل

زن للعام الان تعالى اذا جوز العقل قيام الصورة بذاتها ووجودها منفكا عن الهيولى فبالاولى ان يجوز عدم مدخلية الهيولى في وجودها فافهم
الحاكم على انه داخل الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في اه الا ان فيه بحثا لان هذا القسم لا شك انه من
الاقسام المحتملة لكن لم يذكره الشيخ لان مورد قسمته على زعم الامام غير شامل له فزيادة الامام له بناء على قطع النظر عن كون مورد
القسمة ما جعله الشيخ ثم ذكر انه لم يذكره الشيخ لان مورد القسمة الذي ذكره ليس بمحتمل له وهذا حال لا محذور فيه اصلا
الحاكم والعجب ان ذهب الى ان ليس بهذا القسم احتمال دون اشارة   الصورة اه ولا يخفى انه لا يمكن توجيه
كلام الامام بان مورد القسمة لما جعل الشيخ تقوم الهيولى بالصورة بالفعل فصار اقسامه علية الصورة للهيولى وعلية الهيولى [illegible]
لها بالجملة كل واحد منهما ما بالغير ومع الآخر وخرج علية الهيولى عن الاقسام لكن لما كان تقوم الهيولى بالصورة بالفعل ليس
مما ثبت في السابق ويحتمل ان يكون الامر بالعكس قال الشيخ ابطل هذا الاحتمال المصحح مورد القسمة كالخبر اليه ما نقلنا انه
عنه بقوله ثم قال ويمكنه النقيضة اه فيقع هذا لا يكون ابطال الشيخ بهذا القسم منافيا لعدم دخوله في اقسام مورد قسمته
التي ذكرها هنا اما اولا فلانه على هذا لا يجب ان يؤخر ابطال هذا الاحتمال عن بيان الاقسام باسرها او يقدم عليه ولا معنى لتوسيط
بين بيان الاقسام مع انه ليس من الاقسام واما ثانيا فلان القسم الرابع ايضا لا يحتمله مورد القسمة فلم صار من الاقسام
فان قلت قد اخرجه ايضا ونظم في سلك الاحتمال الثاني كما نقل عنه الشارح بقوله لا احتمال لهن لا يكونن لا احدهما تأثير في الآخر
لا قوله وتشبثا ابطال الاحتمال بين ذلك ولم قال هذا الكلام قال في موضع آخر في بيان وجه عدم ذكر القسم الثاني وانما
لم يذكره لان الذي جعله مورد القسمة هو ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم بل ذكر القسم
الثالث والرابع والقضايا على هذا الآن وجه ذلك الشارح الذي سينقل الشارح عنه وبالجملة كلام الامام في هذا المقام

ر التقسيم

نحتمل جدا   الحاكم وقوله ولا معلولا لا زيادة لا فائدة لانه اذا لم يكن اه لعل هذا القيد للتأكيد لدفع توهم ليس احدهما
على السلب الجزئي فافهم   واثبات ههنا مبني على ان المعلول اه اثبات المعنى علة في غاية الاشكال لتحقق القول
فيه في حواشينا على شرح التجريد   اقول فيه بحث لان اه هذا هو البحث الذي سيذكره الحاكم بقوله وسؤال الفرق
لا اعتراف على الموجبة اه فلا وجه لايراده ثانيا فافهم   والاصوب ان يقال لا يكفي كونهما اه هذا ايضا هو الذي
سيذكره الحاكم بقوله ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اه فتدبر   الحاكم فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة
الموجبة تعلق كل واحد منهما بالآخر هذا التعلق اما الاحتياج واما عدم امكان انفكاكه عن الآخر وسيجيء الكلام فيه
الحاكم وعندي ان دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الآخر
حينئذ اه ان كان المراد بالتعلق الاحتياج فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون الاحتياج في الوجود او في الامر منه فان كان الاحتياج
في الوجود فمع ان التعلق من الجانبين غير متصور للزوم الدور يلزم منه ان يرجع هذا الشق الى الشق الاول

فيه م   حملها م   هذا م

صح   التلازم

ان لا يكون

[illegible]

القسم الاول فان كان من قبيل القسم الثاني فالكلام فيه ايضا باق بحاله فلا بد ان ينتهي الى ما هو من قبيل القسم الاول وعلى هذا ايضا
نقول لا ضرورة ولا برهان على ان المتلازمين لا بد ان يكون بينهما احتياج كذلك ولئن كان المراد بالتعلق عدم امكان
انفكاكهما عن الآخر فهذا بعينه معنى التلازم فصار حاصل الكلام ان المتلازمين لا بد ان يكون بينهما تلازم وهو كما ترى
فان قلت فما ذكر في المتلازمين انهما على ما ذكره من انه لا بد ان يكون اما احدهما علة للآخر او معلولي علة ثالثة موجبة
للتعلق بينهما اما [illegible] ايضا لم يكف كونهما معلولي علة ثالثة بدون ان يكون موجبة للتعلق ام لا قلت الظاهر التفصيل
فيه ان اللزوم اما ان يكون عبارة عن امتناع انفكاك شيء عن آخر في الواقع سواء كان ذات الملزوم بحيث كان آبيا عن
ان يوجد بدون اللازم او لا اقول انه كان معقولا او فرق بين الاقتضاء وبين ان يكون الشيء بحيث كان ذاته
آبيا عن ان يكون بدون شيء آخر ولا يابى انفصال عن ان يكون شيء [illegible] بالنسبة الى الآخر سواء انه لم يكن مقتضيا
وعلة له والثاني مكابرة واما ان يكون عبارة عن هذا المعنى فان كان الاول فلا شك انه اذا كان شيء علة موجبة
لشيء كان مستلزما له وكذا اذا كان معلولا لان الشرط انحصار العلة فيه والا فيكون مستلزما لاحدى العلل وكذا
اذا كان معلولا مع الآخر لثالث موجب اذ لا شك في امتناع انفكاكهما عن الآخر في الواقع وظاهر ايضا ان لا يلزم
انحصار اللزوم في هذه الاقسام الثلثة اذ يجوز ان يكون ذات شيء بحيث يابى عن انفكاكه عن الآخر وان لم يكن منهما
اقتضاء هذه الامور الثلثة فمن ادعى امتناعه فعليه البيان او دعوى الضرورة غير مسموعة وقد يمنع انفكاكه عنه في الواقع لها
ضرورة مع تحقق شيء من هذه الامور ولئن كان الثاني فالعلة الموجبة ظاهر انه يتحقق فيها هذا المعنى بالنسبة الى معلولها
واما المعلول فلا يجب تحقق هذا المعنى فيه بالنسبة الى علته نعم اذا كان معلولا بحيث يقتضي ذاته ان يصدر
عن علة مخصوصة يتحقق هذا المعنى فيه بالنسبة الى تلك العلة المخصوصة وكذا معلولا علة واحدة لا يكفي ان يكون فيهما هذا المعنى
بل لا بد من ان يكون الامر الثالث موجبا للعلاقة بينهما كما قالوا ان كان معناه كون الامر الثالث موجبا للاحتياج بينهما فقد ظهر حاله
فيه ولا حاجة الى الاعادة وان كان معناه كونه موجبا لتحقق هذا المعنى الذي ذكرنا وهو حقيقة اللزوم فيهما ففي تقول في امكان
هذا اقتضاء اي ان يحكم ان المعلول شيء بسبب شيء آخر [illegible] ذاته عن ان يوجد بدون ثالث ام لا فان الحكم بذلك فقد عرفنا
عنه ولئن الحكم به فنقول ان كان الامر الثالث موجبا لهذا المعنى فظاهر انه تحقق التلازم بين معلوليه لكن لا نسلم انه يلزم
من تحقق التلازم ان يكون حصول هذا المعنى من علتهما بل يجوز ان يكون من ذاتهما او من امر آخر وعلى ما ذكرنا ظهر انه لا ينحصر
اللزوم بهذا المعنى ايضا في الاقسام الثلثة سواء قيد القسم الاخير بان يكون الامر الثالث علة للعلاقة بينهما
منه على ما عرفت وقد صار مبناه هذا التلازم ايضا على التلازم الاول كما قررت وهو الدور المستحيل ومنع التوقف مكابرة فافهم

منه سلمه الله

وفي ان كان احد المتلازمين علة لذلك
الآخر لزم احتياج المعلق على امره واحد وهو
ذلك الامر وان كان بالعكس لزم كونه احد
المتلازمين علة [illegible] ويرجع الى القسم الاول
فتامل فيه صح

[illegible]

لا حاجة الى ان يكون الثالث
موجبا للتعلق بينهما بل
يكفي اقتضاء التعلق اذ لا فائدة
بينهما الا تحقق معناه
والظاهر ايضا ان [illegible] م

او لا يجوز ان يكون شيء مستندا الى الآخر بهذا المعنى من دون ان يكون علة او معلولا له او معلولا مع لثالث وادعاء الضرورة في
ان ما لا يكون له ربط بالآخر ما عدا هذه الانحاء يكون ربما انبسط الى ذاته ان لو وجد بدونه عن مسموع حتى تقام عليه برهان وعلى تقدير
صحة هذه الدعوى في الجملة فالمعقول يسلم ان معنى ان بهذا المعنى لا يتحقق الا في ان يكون علة او معلولا للآخر او معلولا مع لثالث
مطلقا من دون تقييد بان الثالث كان علة للعلاقة وايضا مع التقييد فلا معقولية له اصلا لان العلاقة ان كانت هي
الاحتياج فظاهر انه لغو جدا وان كان هو اللزوم فحقيقة ما ادري انهم اذا تفطنوا لهذا المعنى وفرقوا بينه وبين امتناع
الانفكاك في الواقع اذ لو لم يفرقوا بينهما لما حكموا بذلك التقييد اذ لا شك في امتناع انفكاك احد معلولي علة ثالثة
موجبة عن الآخر في الواقع وجوزوا انه لا يكون بهذا المعنى متحققا مع وجود علاقة المعلولية لثالث وجوزوا حصول
بهذا المعنى في الثالث احيانا علم لم يجوزوا الا يكون بدون تلك العلاقة ايضا متحقق بهذا المعنى بين احد بينهما صح
الامرين ذاتيهما او من ثالث وما الفرق بين ما فعلوا او جوزوا وبين ما تركوا ومنعوا منه والحاصل ان كلامهم في
هذا المقام محال لا يعول عليه وقد ذكرنا ما اخترناه ان التلازم بمعنى امتناع الانفكاك في الواقع يتحقق بين العلة الموجبة والمعلول
وبين معلولي علة ثالثة موجبة ولا شرط فيه كونها موجبة للعلاقة ولا يخفى في هذه الاقسام لم يتحقق فيما دونها
ايضا كما اذا تحقق التلازم بين شيئين بالمعنى الآخر بدون هذه الامور فانه يتحقق فيهما التلازم بهذا المعنى
ايضا الا غير ذلك كما اذا كان شيء مستلزما لشيء وكان ذلك الشيء موقوفا على امر فان الاول ايضا يمتنع وجوده
بدون ذلك الامر وعلى هذا القياس واما الاستلزام بالمعنى الآخر فيتحقق بين العلة الموجبة ومعلولها البتة
واما المعلول فقد يستلزم العلة وقد لا يستلزمها وكذا معلولا علة ثالثة وتحقق بدون تحقق هذه الامور ايضا
ولو سلم انه لا بد فيه من هذه الامور في العلة الثالثة لا معنى للتقييد بل الاولى ان يبقى على الاطلاق لانه اقرب الى الحقيقة
كما يستنبط وجهه مما ذكرنا واستبيان مما ذكرنا انه يجوز الشكال [illegible] وان المعنى الاول للاستلزام اعم
مطلقا من المعنى الثاني العجب المحقق وقد استبقنا الكلام فيه لانه لا يخلو عن فوايد ولو كان فيه زوايد فنقول
لان الايراد كان المقصود من بيان مدخلية كون الثالث علة في تحقق التلازم الاظهر ان يقال كان المقصود من بيان منه
التلازم مقتضى لكون المتلازمين معلولي علة ثالثة اذ لو لم يكن احدهما علة للآخر قال المحاكم ولم لا يجوز ان يكون
تعلق كل منهما بالآخر بجهة [illegible] اه اسبح تفصيل القول فيه قال المحاكم وسوال الكلي لما اعتبرت العلة الموجبة
قد عرفت ان هذا صحيح في التلازم باحد المعنيين ولا مجال للعقل فيه ولا يتحقق في المعنى الآخر قال المحاكم وعبارة اخرى كل واحد
من المعلولين اه هذا ايضا مثل سابقه فتفطن قال المحاكم ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر
عنها شيئان اه فيه ان العلة الموجبة التي يقال في باب التلازم ليس مرادهم العلة المستقلة بل ما يعم مثل الجزء

الآخر

الآخر من العلة التامة ايضا وقد يجوز ان يكون امر واحد من جهة واحدة جزءا لاخر العلتين معلولين ولا يلزم منه صدور الكثرة عن واحد من جهة
واحدة لان معه شيء او اشياء اخر علة لمعلول وان آخر او شيئا او اشياء اخرى علة لمعلول آخر والامر ورعيته وظاهر انه قد يمتنع انفكاك احد معلوليه
انفكاك صح عن الآخر من دون حاجة الى افادة دوام التعلق وايضا فيه انه اذا كانت الجهتان متلازمتين فيمتنع احد المعلولين عن الآخر ولا
حاجة الى افادة العلة التعلق بينهما الا ان يتكلف ويقال ما قالوه من افادة العلة التعلق بينهما يشمل مثل ذلك ايضا فافهم
اقول اذا كان كذلك فكونهما معلولي علة واحدة اه فيه بحث لان المحاكم قد منع اقتضاء التلازم كون المتلازمين
اذا لم يكن احدهما علة للآخر معلولي علة ثالثة وبعد تسليم منع اقتضائه لكون الثالثة علة موجبة وكذا الكون مقتضية
لدوام التعلق بينهما مستندا بانه يجوز ان يكون دوام التعلق بينهما من ذاتيهما مثلا ثم اورد ايراد الآخر على قولهم
ان ايجاب العلة الثالثة على التقدير المذكور غير كاف في التلازم بل لا بد من كونها مقتضية لدوام التعلق ورتب
عن قياسا منتجا لان الايجاب كاف في التلازم ولا حاجة معه الى شيء آخر واجاب عنه بهذا الايراد الاخير بما يرجع
حاصله الى ان المراد بالعلة الموجبة ليس ان يكون بنفس ذاتها علة موجبة للمتلازمين لان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد بل ان يكون علة موجبة باعتبار جهتين كما قرره المحشي ايضا اتفاقا وح لا ينتظم القياس المذكور لعدم تكرر الواسطة
والسيد الشريف لما وجد هذا بعين [illegible] تنويرهم انه يمكن ان يرتب القياس بان يقال مثلا الزاحد معلولين مستلزم لاحدى الجهتين
واحدى الجهتين للجهة الاخرى والجهة الاخرى للمعلول الآخر فاحد المعلولين مستلزم للمعلول الآخر كيف ما كيف ويبين ان التلازم
بين الجهتين غير ماخوذ فاندفع الايراد بان بعد اعتبار الايجاب في العلة الثانية لا حاجة الى اعتبار اقتضاء دوام
التعلق ومع لا يرد عليه الا ما اوردنا في الحاشية السابقة واما ما ذكره المحشي فلا وجه له اصلا لانه لا يخلو اما ان يكون ايراده
على الدليل بناء على ما ذكره السيد الشريف كما هو الظاهر او المحاكم او كلاهما اما على الاول فظاهر لان ما ذكره قبل الحاصل لا ارتباط
له بكلام السيد الشريف في حيث التلازم بين الجهتين اصلا وهو الذي اضافه السيد بل حاصله ان الامور الثلاث اما ان يفيد
دوام التعلق بين المتلازمين اولا فان لم يفد فلا تلازم وان افاد فلا مدخل لكونه علة لها في ذلك الافادة
المذكورة وعدم تعلقه بكلام السيد ظ واما ما ذكره بعد الحاصل فهو وان تعلق بحيث تلازم الجهتين الذي ذكره السيد لكن فيه انه
قد عرفت ان الغرض دفع الايراد الاخير الذي اورده المحاكم وهو قد اندفع واما الايراد بان الجهتين ان لم يكن بينهما تلازم فلا يقدر
تعدد العلة ايضا بتحقق التلازم بعد اشتراط التلازم بين العلتين ففيه انه اما ان يسلم ان التعدد بما اذا لم يكن احد
المتلازمين علة للآخر لا بد ان يكونا معلولي علة ثالثة فلا ايراد اصلا وان لم يسلم فهو بعينه المنع الذي اورده المحاكم
من ان دوام التعلق كاف ولا حاجة الى اعتبار الامور الثلثة الباقية ولو قيل انه ليس بعينه المنع المذكور بل ايراد
آخر اما معارضة او نقض على ما ذكروه من لزوم كون المتلازمين معلولي علة ثالثة اذا لم يكن احدهما علة للآخر

[illegible]

بانه لا يلزم من شرطية التلازم بين الجهتين المعتبرة في الامر الثالث او اشتراط وعلى الاول لا يفيد التلازم قطعًا وعلى الثاني يلزم امكان
تحقق التلازم بدون الامر المذكور بان يكونا معلولي علتين بينهما تلازم فنقول في جوابه انا نختار الاول ونقول لا يفيد التلازم
لو اكتفى بمجرد ذلك اما لو اعتبر كون الامرين ليست مفيدا لدوام التعلق بين المتلازمين بما اعتبره فلا لا يقال نقول
مع انه يمكن ان يتحقق التلازم باعتبار كونهما معلولي علتين يكون بينهما تلازم او بان يكونا معلولي علتين افادتا دوام
التعلق بينهما كما ذكره فيما قبل الحاصل والجواب ثم انا لا نسلم ان التلازم بين العلتين المفروضتين او افادتهما الدوام التعلق
كاف في التلازم لجواز ان يكون موقوفا على كون المتلازمين معلولي علة واحدة فان قيل انا نعلم بالبديهة ان المعتبر هو دوام
التعلق ولا مدخل لكونهما معلولي علة واحدة ويجوز ان يكون دوام التعلق من ذاتهما او من امر اخر لم يكن علة لهما
ثم رجوع الى ما ذكره الحاكم من ان المعتبر دوام التعلق ولا مدخل لكونهما معلولي علة واحدة ويجوز ان يكون دوام
موجبة
التعلق من نفسهما وظاهر قوله يجوز ان يكون دوام التعلق من ذاتهما على سبيل التمثيل فاذا قيل لجواز كونه من غير ذاتهما
بل من امر اخر لا يكون علة لهما كان داخلا ايضا فيما ذكره ويرد عليه ايضا انا ننقل الكلام في العلتين المتلازمتين
ونقول تلازمهما اما باعتبار كون احدهما علة موجبة للاخر فيرجع الامر في التلازم الاول الى كون المتلازمين معلولي علة واحدة
او كونهما معلولي علة موجبة صح
موجبة كما لا يخفى ولئن كان باعتبار كونهما معلولي علتين متلازمتين فينقل الكلام اليهما ايضا وهكذا ولا بد ان ينتهي اما
الى متلازمين يكون احدهما علة للاخر او الى متلازمين يكونان معلولي علة واحدة هذا اولا وقد عرفت الحال في الاحتمال
فيرجع الى الشق الاول الا ان يلتزم الشق الثاني كما ذكرنا سابقا صح
الاول فنقيس عليه حال الاحتمال الاخير من هذا ثم ان اورد ان لم يشترط فلازم الجهتين فلا تلازم اصلا ولئن اشترط فيلزم
استدراك قيد افادة دوام التعلق يجاب بانه لم يشترط وقيد افادة دوام التعلق بتمسك فلا
اخلال ولا استدراك نعم يمكن الايراد بالنحو الذي اوردنا في الحاشية السابقة ولا يمكن حمل كلام المحشي عليه
فتامل قال الحاكم اما اولا فلان الهيولى قابلة الى قوله صح ان يكون اللازم الخ اه لا يخفى ان توجيهه لكلام الشارح
وجعله اياه دليلين لان الهيولى ليست علة موجبة للصورة غير مستقيم اما اولا فلبعده من ظاهر السياق
كما لا يخفى واما ثانيا فللتعسف الظاهر وانحلال الدليل ووجه الاول ان اللازم منه ليس الا ان الهيولى من حيث
اليقين
انها قابلة لا تكون علة موجبة والمدعى انها لا تكون علة موجبة اصلا بل الظاهر بالنظر الى سياق عبارة الشارح
انه دليل واحد حاصله ان مقتضى التلازم لا بد ان يكون علة موجبة والهيولى قابلة والقابل من حيث انه قابل لا يكون
موجبا فالهيولى من حيث انها لا يمكن ان يكون موجبة مقتضية للتلازم ولما كانت قابلة لا يمكن ان يكون فاعلة
بهذه صح
حتى يكون الايجاب لها من جهة الفاعلية لان الايجاب من جهة الفاعلية فقط سواء كانت بنفسها او بما
يتعدد من جانبها كالاعداد والشرط ونحوها فلا جرم لا ايجاب فيها بوجه من الوجوه فيمتنع ان يكون مقتضية للتلازم

بهذا هو

هذا هو التوجيه الصحيح لكلام الشارح المنطبق على سياقه فليكن على ذكر منك لتنتفع فيما سيجيء قوله فهذا الكلام منه توجيه لكلام الشارح بتوجيه
اه انت خبير بان وجه توجيهه غير ظاهر اذ الايراد الذي ذكره باق بحاله ولم يبين فيما يندفع به والوجه في التوجيه ما ذكرنا في توجيه كلام
الشيخ دفعًا لهذا الايراد لان الشيخ على هذا ما جزم بافتقار الهيولى الى الصورة حتى يرد عليه الايراد فافهم قال الحاكم احد جزئي قوله
يندفع صح
لا يجوز ان يكون الهيولى اه ما وجهنا كلام الشارح اندفع عنه هذا الايراد لانا نختار الشق الاخير وهو انه لم يعتبر في العلة الموجبة الايجاد
قوله ولم يعتبر فيها الايجاد الخ لم لا يجوز ان يكون الهيولى فاعلة على تقدير كونها علة موجبة قلنا لا نعني ان الشارح لم يعتبر الهيولى على تقدير كونها
علة موجبة يلزم ان يكون فاعلا حتى يرد ما اورد بل اراده ان الايجاب من جهة الفاعلية والهيولى لما كانت قابلة ليست فيها جهة
الفاعلية اصلا فلا ايراد الا ان يمنع انحصار تحقق الايجاب في جهة الفاعلية وهو ليس بموجه او امتناع تحقق جهة الفاعلية في القابل
وهذا وان كان غير بعيد لكن الظاهر تسلم عندهم نسبة فان الهيولى الا وفي الذي الكلام فيها فتامل قوله اقول يمكن ان يقال مقصد كلام
الشارح اه لا يخفى ان ادعاء عدم امكان الفاعلية في الهيولى مطلقا حتى بالنسبة الى الامور الاعتبارية مشكل جدا وفي وجهنا
بالكلام غنى عما ذكره فافهم قوله اول الجواب عن الشارح اه حاصله ان الشارح لم يذكر الاقسام الاربعة الاخيرة بنقل كلام الامام وهناك جعل
الاقسام الاولية ثلاثة وقسم القسم الاخير باقسام تفصيل الحال لما اجمل على ما جعت تلك وهو قسم القسم الى الاقسام الثلاثة التي ذكرنا فالحاصل
ان الاقسام الاولية ثلاثة وقسمها بالثلاثة الى الاربعة فافهم قال الحاكم وجوابه ان يقال المتلازمان لا بد ان يتعلق كل واحد منهما
بالاخر حال التعلق كما عرفت سابقا قال الحاكم فلا نخ اما ان يكون تعلقهما في الماهية او في الوجود اه لا يخفى ان تعلقهما بحسب الماهية
ليس الا تعلقهما بحسب الوجود صح
الذهني فتعلق التضايف بحسب الماهية ليس الا لانه لا يجوز ان يتصور كل منهما بدون الاخر ولا يجوز ان يوجد في الذهن بدونه وانت خبير
بان الفرق بين التعلق بحسب الوجود الذهني وانحاء ما لا يجد اليه العقل سبيلا اذ لا جاز يجب التعلق في الوجود الذهني لئلا
يكون المتلازمان احدهما علة للاخر ولا معلولا مع الاخر ثم انه جاز يجب التعلق الخارجي ايضا والفرق تعسف وسيجيء ايضا
في هذا القول فيه قال الحاكم وقد قال الامام ان الظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير فالظاهر انه يرد على الشارح بان الامام انما ينكر ان يكون
مراد الشيخ هذا بل قال الظاهر ان مراد الشيخ بهذا ما نقل عنه ذلك فالايراد عليه بانه يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك لكن في عبارته نوع
مع الا وجه له ومع هذا يمكن ان يقال لو اراد الشارح ليس الايراد على الامام بل اراد انه لو كان كلام الشيخ يحتمل ما ذكره الامام ويحتمل غيره لوقوع فلا يرد
ويحتمل بعيدا ان يكون مراد الحاكم ان الامام قال الظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير ذلك والشارح يعترض على انه ليس كذلك بل يحتمل ذلك
ويحتمل غير ذلك احتمالا مساويا والاحتمال الذي احتمله فاسد فافهم قال الحاكم بل على ان الهيولى يمتنع ان يوجد بالفعل
بدون الصورة فيه بحث لان ذلك المقتضى ليس الا ان الكيف يقتضي ان يتناولها علية فان قلت غرض منهما الا ان المراد بذلك
المقتضى ان الهيولى محتاجة في وجودها بالفعل الى الصورة الا ان الصورة علة لوجودها وما يتميز به عنه هو ان الهيولى
فعليتها بالصورة وكم ما بينهما قلت على هذا وان امكن ان يكون بينهما فرق لكن يرد عليه انا لا نسلم انه اذا كان فعليته

الهيولى بالصورة لمزم من كون الصورة علة لوجود الهيولى ان الشيخ قد صرح في الشفاء بالفرق الصورة للهيولى على احد المقدمتين بل انها في وجودها علة للهيولى
للصورة علتها ما الاولى وما لمن بوجه كلام الشيخ بهذا المعنى ذاته كما في الشفاء ان يحمل تلك القضية على ان الهيولى بعلتها بالقوة وانها
في نفسها بالقوة ويحمل تلك المقدمة بعد ما لا بطالها لركن في الشرق الاولية من كون الهيولى علة لوجود الصورة فيجاد في كلام الشفاء
نقضه حيث قال في صدر فصل تقدم الصورة على المادة في رتبة الوجود قد صح لنا ان المادة الجسمانية انما تتقوم بالفعل عند وجود
الصورة ثم قال في اثناء الفصل فبان ابطال علية الهيولى للصورة بعد ما ابطلها بوجه واما ما نقلناه من المستحيل ان يكون ذات
الشيء سببا للشيء بالفعل وهو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد صار بالفعل ثم صار سببا الى آخره ثم قال بعد ايراد كلام
في البين فان كانت المادة سببا للصورة فيجب ان يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة وقد منعنا هذا منعا
ليس بينا وبين الاولى فيا ذكره المحاكم ولا يخفى انطباقه على ما ذكرنا وهذا هو التوجيه الذي وعدناه في صدر البحث
الشارح واقول لو كان مراده ذلك لكان آه لا يخفى ان الامام لم يقل بان الشيخ لم يدع ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة
للآخر لابد من ثالث بل هو ايضا سيعترف بذلك بل يقول ان الشيخ الزم من عدم كون احدهما علة للآخر ان يكون سبب
خارج يلزم كل واحد بالآخر او مع الآخر لكن اورد عليه ان هذا اللزوم انما يثبت بالبرهان على استحالة تحقق التكافؤ
بين واجبين ثم لم يذكر وجه بعض الشيخ لذي هذا المقام وهو انما للتنبيه على فساد ظن الجمهور كما ذكره الشارح الكلام
مبني على ما قرره الامام وقد لا يرد عليه ما اورد الشارح فتأمل المحاكم والذي ان المراد بالسبب يمكن ان يقال
ارادة مطلق السبب ايضا بمعنى على فساد توهم الجمهور لانهم لم يقولوا بالاحتياج الى سبب خارج مطلقا وهو ظ قوله
وترديد الشارح بين امور لا يحتملها فلك الشارح قبيح جدا لو اراد بعدم الاحتمال عدم الاحتمال في الواقع ومنافاته له فيه
فبطلانه ظ لان الكثر البراهين مشتمل على مثل ذلك كما قال المحاكم ولو اراد عدم الاحتمال والمنافاة الظاهر من المعلومين
بيادي الراي والبداهة ففيه ان هذا الترديد ليس كذلك ضرورة ان الاستغناء من الجانبين بمعنى عدم الاحتياج
في الوجود ليس منافيا للتلازم بينهما على تقدير كونه منافيا في الواقع منافاة ظاهرة بديهية ولو تمسك فيه بما ذكره
الشارح من ان الاستغناء من الطرفين لا معنى لجواز الانفكاك فيدفع بالمنع ووجهه ظ على انا نقول تحقق المنافاة
الظاهرة ايضا لا نم انه قبيح مطلقا بل قد وقد كما نظر من تتبع المواد ومع ان المحاكم ايضا قد لزم عليه ذلك من حيث بالاشعر
حيث قال بعد هذا المراد الشيخ انما كل منهما مع الآخر معنى مبهم يحتمل الافتقار من الجانبين والاستغناء منهما
ولهذا اورد في فيه اه اذ ظاهر ان الترديد فيه ايضا داخل تحت الترديدات التي في هذا المقام وهذه الترديدات
واقعة في التلازم وقد صرح المحاكم بان احد قسمي الترديد وهو الاستغناء المحض ينافي التلازم ولو سلم ان المراد
ترديد في التلازم فلا شك انه ترديد في السبب الثالث الرابط والاستغناء المحض ينافيه الا ان يقال كما ذكرنا

القائلين الزومي

القائلين بالزوم في مطلق السبب الرابط فتدبر المحاكم وقد اشار في الجواب بهذا الشك آه لا يخفى ان الشك وجوابه لو كان على ما نقله المحاكم
وقرره لكان ما نقله الشارح عن الامام من قوله لعوا بل يكون ما تقدمه وهو ظاهر مع انه يرد عليه ايضا ما اشار اليه المحاكم سابقا من ان
كون الشيء معلولا لعلة واحدة مطلقا لا يكون من التلازم فالظاهر ان تقرير الشك والجواب يحمل لقوله وهو ان يقال مراده من الشك انا لا نم ان المتلازمين
اذا لم يكن احدهما علة للآخر لزم ان يكون من ذات ثالث او خرجها كما ذكره المحاكم سابقا سواء لم يكونا معلولين اصلا او يكونا معلولين
لكن لا للعلة المذكورة او يكون احدهما معلولا فقط ومن الجواب ان هذا الاحتمال انما يبطل بالبرهان المذكور على استحالة تكون
في الوجود واجبين متكافئين اذ بهذا البرهان يظهر على تقدير صحته ان ادعى انه لا يمكن بينهما علية واحتياج وهو ظاهر سواء كانت العلة
من احدهما او من ثالث لهما فلم يصح ان يكونا متلازمين كما يلوح عند النظر فيما ذكره الشيخ في الشفاء في هذا المقام اقول
قد صرح الشارح اذ حمله على ما فهم اه قد عرفت ان حمل على هذا ايضا يستلزم المحذور المهروب عنه اقول قد عرفت ما فيه وقد عرفت
ايضا ما فيه المحاكم وليس في الخارج الماهية مطلقة عرض لها التشخص آه لو اراد انها ليست الماهية في الخارج ممتازة عن
التشخص فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الماهية موجودة في الماهية اذا وجدت صارت شخصا ولا امتناع في ان يحكم بتعلق الاستناد
في الخارج بما علتها من حيث نفس الماهية وان كان لا من حيث نفس الماهية من حيث هي والا لكان من قبيل لوازم الماهية ولهذا الكلام
من حيث نفس الماهية لكن باعتبار وجودها وهو تعال الذي على ذلك الذي هو الطبيعة وبعض الاشياء ما علتها من حيث
كونها موجودة ومتشخصة وقد تقال ان العلة هي التشخص والحاصل ان مورد العلية في الاول هو نفس الماهية وان كان الوجود
شرطا وفي الثاني هو الماهية الموجودة التي تشخص فتامل فان المقام حقيق بالتامل هي كل واحد من تلك العينيات
الاولى ان يقول واحد من تلك العينيات كما لا يخفى قلت هذا منهم مبني على انه لا يمكن اه قد عرفت ان اثبات هذا
النفي على رعاية الاشكال الذي بني الكلام على ما قرر انه بما على الواحد بالعدد لابد ان يكون واحدا بالعدد او يجب ان يكون شخصا واحدا
لا شخصا فصار لكان اقرب اذ لا حاجة مع على القول بهذا المبني على الظاهر بهذه المقدمة ليست بابعد من القبول من المقدمة
التي ذكرها من ان فاعل الواحد بالعدد لا يجوز ان يكون من اثر كليا بل هي ايضا في رتبتها فتدبر فان قلت فيما ما قررت
لا يمكن نفي كون الصورة علة مطلقة للهيولى فيه فبطلان العلة المطلقة هي ما يكون في وجود الشيء كما اشار اليه المحاكم فهو اما
فاعل او مشتمل على الفاعل وبعد ما ثبت ان الصورة لا يمكن ان يكون فاعلا للهيولى كيف نتيجة هذا الايراد وأي حاجة
الى الجواب الذي ذكره قلت الظاهر ان المعتبر في العلة المطلقة اه اذا كانت العلة المطلقة بهذا المعنى فأي
حاجة في نفي كون الصورة التي تتوارد على الهيولى علة مطلقة لها الى ما فصله المحاكم انفا والتمسك بان الاشخاص اذا
كانت علة كانت العلة في الحقيقة هي الطبيعة والكلي لا يجوز ان يكون علة للجزئي وظاهر ايضا ان في هذا المقام ليس الا دعوى
واحد وهو ان الصورة ليست علة مطلقة بل هي جزء علة حتى يقال كان ما ذكره لاثبات مدعى آخر غير ان

الصورة ليست علة مطلقة فان قلت لعل ما ذكره المحشي ههنا انما هو استطراد ومماشاة مع المحاكم حيث انجر الكلام
اليه كما لا يخفى عند التامل فيه لانه سيوقف بيان المرام على ذلك اما اولا فلان الدليل على ان المراد بالاطلاق هذا المعنى لا
الاستقلال واما ثانيا فلانه على هذا لا يتم الدليل في الفلكيات اذ العلة المطلقة بهذا المعنى للشخص لا يجب ان يكون
شخصا وهو ظ فلا بد من اخذ الاستقلال ومع اخذه لا حاجة الى اخذ هذا القيد ويتم الدليل بدونه ويمكن ان يقال
لا بد من اخذ القيدين جميعا اما قيد الاستقلال فظاهر واما القيد الآخر فلانه لو لم يؤخذ هذا القيد لكان الدليل
في العناصر والفلكيات واحدا وهو الدليل الذي ذكره الشيخ في الفصل الآتي منها فان افراد الشيخ في العناصر لا يتوجه
وجه وانه يمكن ان يقام عليها دليل سوى ان الفاعل المستقل لا بد ان يكون شخصا وهو الدليل المشترك واما اذا اخذ
هذا القيد فيحصل لها دليل خاص ويتجه افرادها بافراد المحشي ان المراد باطلاق العلة في هذا الفصل ليس الا هذا او هو
لا يتم الا بالتوجيه الذي ذكره اي ليس المنظور في هذا الفصل من الاطلاق الا هذا القيد او نظر الى القيد الآخر
واتم الدليل باعتباره لكان هو الدليل المشترك الذي سيجيء وهو ليس بمستقيم هذا غاية توجيه كلامه فافهم
اقول كون هذا نتيجة الفصل الا ما قاله فيه من التعسف والفساد ما لا يخفى اذ كون الاشارة في هذا الموضع
الى ما هو نتيجة الفصل ليس الا باعتبار انه مدرج بعض مقدماتها ولا شك انه يوجد ذلك لا وجه لجعل السعي في المقام
والقيد الاخصوصية بهذا المعنى بهذا المقام بل هو جار فيما بعده كل مقدمة من مقدمات كل نتيجة فما وجه التخصيص وبالجملة
ارتكاب مثل هذه التكلفات مما لا يرتضيه الطبع السليم في كلام ادنى العوام فضلا عن العلماء الاعلام وما ذكره ايضا
من ان ما ذكره الشارح اختصار للدليل الذي ذكره الشيخ فيه بعد لان عبارة الشارح وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها
منفكة عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ظاهرة بل صريحة في ان الاحتياج قد ثبت بمجرد ما ذكره لا باعتبار
انضمام المقدمات الاخر السابقة واللاحقة وبما قررنا ظهر حال اندفاع ايرادات المحاكم التي بما ذكره
فتامل   المحاكم وايضا لا يخفى انه لا يثبت بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقي المقدمات وابطال الاقسام الاخر
لعل مراد الشارح ان الشرح ههنا هو انه بمجرد المقدمات السابقة يمكن ان يهتدى الى دليل آخر على وجود مجرد
مفيض علة لفيض وجود الهيولى بما عدا من الصورة من غير احتياج الى المقدمات الآتية بانضمام ما ذكره من ان
الهيولى لما امتنع وجودها منفكة عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فح لا يرد عليه هذا الايراد لان
المقدمات الآتية انما هي لاتمام الدليل الذي شرع فيه الذي بناؤه على التلازم ولم يؤخذ فيه استلزام الاحتياج
الى الصورة ولو قيل ان مجرد امتناع انفكاك وجود الهيولى عن الصورة لا يثبت احتياجها الى الصورة فهو البحث
الثاني الذي ذكره وكلامنا في البحث الثالث ولا يخفى ان كلام الشارح على هذا التفسير نبا عما ذكره المحاكم في توجيه

الشـ

التكلفات

حصل

الشرح عند نفسه فافهم   الشـ ولما لم يكن الصورة في قرف هي صورة الماء اه وسيجيء كلام   الشـ … ان الصورة
المحشي اه هذا انما يناسب لما ذكره في الشفاء من قوله فلنبطل ان يكون ان تكون الصورة وحدها هي التي بها يحصل وجود المادة فنقول
اما الصورة التي لا تفارقها المادة فمع ذلك جائز فيها   المحاكم اعلم ان ههنا ثلث عبارات الاولى ان يقال اربع عبارات
وزيد مع الثلثة التاخر عن المع متاخر   فنبدء مع التوافق بين كلام الشيخ لكن نبتدئ قراءة هذا الكلام المحشي من قبل دفع
الكاسد بالافسد   المحاكم واما التلازم في المقصود فكما بين وجود الملاء وعدم الخلاء الظ ان هذا ايضا من التلازمين
في الوجود فقول الشارح على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في المقصود لا يدل على ان المراد ههنا في المقصود بل المراد انه
لو لم يغايرا في المقصود فلم يكونا اثنين حتى يصح ان يقال بينهما تلازم واما التلازم بينهما في الوجود على تقدير ان يكونا متغايرين في المقصود
فيكونا اثنين فافهم   المحاكم ولعل وجه الاشكال انه اذا كان موجودان اه ليست احقيقة هذا الوجه للاشكال
ولا حق   المحاكم فاذا كان احدهما علة لشيء والآخر معلولا له الى آخره حاصل الاشكال ان المعتبر في العلية ان كان باعتبار
كونهما علتين فذلك لا يتصور بالنسبة الى شيء واحد وكذا اذا كان باعتبار كونهما معلولين فلا بد ان يوجد بالنسبة الى شيئين
نقول اذا تحقق المعتبر في العلية باعتبار كون احدهما علة لشيء والآخر علة له الى آخره او معلولا كذلك فعلى هذا اذا كان
احدهما علة لشيء والآخر معلولا له الى آخره يصدق انهما متعاكسان في العلية اذ العلية المراد ههنا اعم من العلية والمعلولية فيلزم ان يكون
بين كل شيئين اما احدهما علة للآخر او معا في العلية اذ لو كان احدهما علة للآخر فهو الامر الاول واذا لم يكن علة للآخر فلا
يخلو الحال من ان يكون احدهما علة لشيء والآخر علة له الى آخره او معلولا له والآخر معلولا له الى آخره او احدهما علة لشيء والآخر معلولا له الى آخره
ولا يخرج عنها بالضرورة وعلى جميع التقادير تحقق المعية في العلية على الفرض المذكور وحاصل الجواب انه لا نسلم ان يتحقق
بين كل شيئين اما التقدم والتاخر او المعية في العلية بالاعتبار الذي ذكره بل لا حاجة في الزام هذا المعنى الى التمسك بما ذكره
من انه اذا جعل المعية في العلية باعتبار كون احدهما علة لشيء والآخر علة له الى آخره او كون احدهما معلولا له والآخر معلولا
له الى آخره فقد صح ان يجعل ايضا باعتبار ان يكون احدهما علة لشيء والآخر معلولا له الى آخره اذ بدونه ايضا يتم الالزام المذكور لانه
اذا كان المعية في العلية باعتبار كونهما علتين فقط او معلولين فقط ولزم ان لا يخرج عن العلية والمعلولية لكان الامر
ايضا كذلك اذ لا يكون الا واحدهما علة للآخر او يكونان معلولي علة واحدة لوجوب انتهاء العلل الى الواجب هذا غاية
ما يمكن ان يقال في توجيه هذا الكلام وفيه نظر اما اولا فلانه بعد ما قرر اولا ان المعتبر في العلية ان كان باعتبار كونهما علة
لامر واحد او معلولا له فلا يتصور لامتناع توارد العلتين على معلول واحد وامتناع صدورها من غير امر واحد فاي
معنى لما ذكره ثانيا من ان كل شيئين اما ان يكون احدهما علة للآخر او يكونان معلولي علة واحدة لوجوب انتهاء العلل الى الواجب
لانه ظهر في الاول ان المراد من العلية العلية التامة وانه لا يمكن ان يكون شيئان معلولين لامر واحد لكان هذا القول

بعد ذلك هذا او اثباتا فلا ان لا حاجة في الايراد الى ان يتمسك بما ذكره من وجوب الانتهاء الى الواجب بل امكن ان يقال لا بعد في ذلك بل لا حاجة
الى الفرق بين العلية والمعلولية اذ يجوز المعية في المعلولية ايضا بلزوم الالزام المذكور لان كل ممكن احدهما معلول لشيء والاخر
لغيره بل لا حاجة في الالزام الى ان يرده بين التقدم والتأخر وبين المعية بل يكفي ان يقال على فرض ان لا يحصل العلية والمعلولية
بالنسبة الى شيء واحد يلزم ان يكون كل موجود من معاني العلية وهو ظ فافهم   ولا يخفى عليك لطف هذا الوجه للاشكال
الشيخ لا يخفى ان هذا الوجه بعينه هو الوجه الثاني الذي ذكره المحاكم للاشكال غاية الامر انه الزم بمحذور ان جعل العلية والمعلولية
بالنسبة الى شيئين ولم يكتف بذلك الى آخر ان المعية في العلية لا بد ان يوجد فيها العلية او المعلولية بالنسبة الى شيء واحد وكان وجه
عدم الاكتفاء به عدم دليل عليه ولا ضرورة او لا يخفى الفرق بين ان يجعل المعية في العلية باعتبار انهما معان في علية شيء واحد
او شيئين ثم لا يخفى ان كون المعية في العلية باعتبار كون الامرين علتين لامر واحد او معلولين ليس على قياس التقدم والتأخر بالعلية
وعلى قياس سائر المعيات اذ القياس يقتضي ان يكون بين الامرين معية ناشئة من العلية كما ان التقدم والتأخر بالعلية
كذلك وكما ان المعية بالمكان كذلك اذ هي معية بين امرين باعتبار الكون في المكان وفي الصورة المذكورة ليس الحال كذلك بل ليس
ثمة الا الاشتراك في العلية والمعلولية كالاشتراك في السواد والبياض ونحوهما وليس ذلك من المعية المرادة في شيء الا
باشتراك اللفظ الا ترى ان المشتركين في الكون في المكان لا يطلق عليهما المعية المكانية وبكلامنا هذا لا يبعد ان يقال ان معلولي علة واحدة
بينهما معية في الوجود باعتبار العلية واما العلتان لمعلول واحد فليس بينهما شائبة معية اصلا وهو ظ وعلى هذا كان الظ
ان نظر الشيخ في الاشكال الذي اورده على ما ذكرنا وانت خبير بانه على ما ذكرنا يمكن ان يحصل لهذا الاشكال والزام معنونة
بان يكون الكلام في انه هل يمكن ان يتحقق حالة وصفة للشيء غير التقدم والتأخر ناشئة من العلية اولا ولا شك
ان هذا امر معنوي واما على ما ذكره المحاكم فلا يرجع الا الى ان ما ذكره المحاكم من ان المعية في العلية يكون بالقياس الى شيء واحد لا مستند
سوى الاصطلاح والفرق لانه كان اذ على تقدير ان يكون معنى المعية الاشتراك في العلية فظاهر انه لا اباء من جهة العقل
ان يجعل ذلك الاشتراك بالنسبة الى شيء واحد او شيئين الا ان يخصصه الاصطلاح باحدهما ولا وجه للاشكال الا من الاصطلاح
ان خصصه بالاول فلا يكون المعية في العلية متحققة وان لم يخصصه كانت متحققة ولو فرض ان الاصطلاح ليس بمعلوم وحينئذ
الاشكال علية فظاهر ان مثل هذا الاشكال غير مناسب للكتب الحكمية سيما ان الشيخ وبالجملة يكون قليل الوقع جدا ولكن اما ذكره
المحاكم من انه اذا لم يحصل بالشيء الواحد كان جميع الاشياء بينها المعية في العلية لا يتصور منعه اذ سوى مخالفة الاصطلاح
او العرف ان كانت فتدبر   المحاكم ولئن جاز ان يكون معلولان متأخرا احدهما عن الآخر نظرا الى العلة التامة كما هو المفروض
كيف يمكن ان يكون لهما معلولان على راي من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولو اعتبر اختلاف الجهة فيخرج
عما نحن فيه وليت شعري بعد ما ذكر فقبل هذا انه لا يجوز ان يكون لشيء واحد معلولان ما وجه غفلته هنا عنه

المحاكم

[هامش: اصطلاح او الا ان اللفظ والحق في اشكال الشيخ في مثل هذا الامر بيانه منه]

المحاكم اذ ليس كل ما لا يكون علة ولا معلولا لمعلول لمكون معلولا لعلة فيه ان المعية ليست مجرد سلب العلية والمعلولية بل سلب العلية والمعلولية
بين المتغيرين مع كونهما علة لشيء واحد او معلولا له على ما صرح به المحاكم ايضا فقبل هذا حيث قال والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علة
للآخر لكنهما مشتركان في العلية وعلى هذا فما مع المتأخر بعمومه لا يكون علة ولا معلولا للثاني لكنهما كانا مشتركين في المعلولية
وظاهر انه على هذا لا بد ان يكون معلولا لمعلوله مع قطع النظر عما ذكرنا في الحاشية السابقة ان المحاكم غفل عنه فافهم   المحاكم فليس
كل ما لا يكون بينه وبين المتقدم والمتأخر احتياج او منه ايضا نظر لانه قد تبين انه المعية بالطبع ليس مجرد سلب الاحتياج بل
هو مع كون المعين محتاجين او محتاجا اليهما على قياس المعية بالعلية كما صرح به المحاكم ايضا وحمل كلام المحاكم في توضيح المعية
بالطبع حيث لم ياخذ فيه هذا القيد على المسامحة والظاهر ان المحاكم طوى ذكر الاشتراك في العلية والاحتياج بالكلية في هذا
المقام وبنى الكلام على تفسير المعية بمجرد سلب العلية والاحتياج فافهم   المحاكم عاد الاستفسار والنقض في المعية والتقدم
والتأخر غير معنى المعية والتقدم والتأخر اذ بحسب العلية او الطبع او غيرهما متقدمين او متخلفين اي موهم ما مع المتقدم
متقدم مثلا المعية والتقدم فيه باعتبار واحد او باعتبارين ثم ليس مراده بالنقض ما ذكره بقوله احدهما النقض اه
لعدم وروده حيث كان المراد من المعية اي سلب التقدم والتأخر مع الملازمة او الاتفاق وهو ظ بل ما ذكره سابقا
بقوله وما مع المتأخر غير متأخر ولئن جاز اه ثم لا يخفى انه على تقدير حمل المراد من المعية على مجرد سلب التقدم والتأخر كما
اختاره المحاكم ظاهرا مع الملازمة يمكن توجيه كلام الشيخ وفرقه بين ما مع المتقدم وما مع المتأخر اذ ما يكون مع المتقدم
على شيء لا يجوز ان لا يكون متقدما عليه ولا متأخرا عنه ويكون ملازما له الا يلزم ان يكون متقدما على ذلك الشيء لان احد المتلازمين
اذا كان علة لشيء لا يلزم ان يكون الآخر ايضا كذلك من دون مرتبة واما ما مع المتأخر عن شيء بالمعنى المذكور فلا بد ان يكون متأخرا
عن ذلك الشيء لانه اذا كان ملازما له والمفروض انه ليس علة له ولا معلولا لعلته بناء على ما عرفت ان التلازم انما يتحقق بما ظهر العرف
والتفصيل ظاهر ان استعمالهم كلمة المقدمتين في البراهين بل الصحيح استعمال احدهما دون الآخر لا يقال كيف يجوز ان يكون
ما مع المتأخر متأخرا عن المتأخر اذ قد يلزم ان يصدر عن امر واحد شيئان لانا نقول ما تقولون في ما علية التلازم من ان
المتلازمين لا بد ان يكونا معلولين لعلة واحدة فما تقولون ثم نقول ههنا وهو ان اراد العلة الناقصة او ان المراد انهما معلولا
علة واحدة ولئن كان بحيث يبين هذا او للمتكلف ان يحمل كلام الشيخ ايضا على ما ذكرنا فافهم   اقول هذا انما يتم لو كان
المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر وقد عرفت ان الظاهر من المحاكم في جميع هذه المراتب قطع النظر عن اخذ وجود
العين الذي كان منشأ التقدم والتأخر في معنى المعية ثم لا يخفى انه مع اخذ هذا القيد وان لم يكف ما ذكره المحاكم في الحط على
ما بينه الحق لكن اخذ التلازم بين الجهة وبين الشاهد والتشكيل ايضا لا ينفع فيه وهو ظ على الايراد باقي
بحاله من ان اخذ التلازم مستدرك ولعل مراد المحاكم من كفاية ما ذكره انه لا فائدة في اخذ التلازم على الايراد عليه اصلا

[هامش: ولئن كان المراد من المعية ههنا الاستقرء]

[هامش: فلا بد ان يكون معلولا له]

[هامش: ل قاعدة]

ثم اعترض التلازم بانه على ما ذكر بقوله وايضا اه لكن لا يخفى ان هذا انما نشأ من قبل الشارح حيث فرق بين المعية بحسب التلازم
والمعية بحسب المصاحبة الاتفاقية ولعل كلام المحاكم مع الامام لا الشارح بل هو الظ لان ما ذكره الشارح نقل من الامام
فالاعتراض عليه اعتراض على الامام حقيقة فافهم   ولو كان من اراده بالشكل الشكل الشخصي اه انت خبير بانه لو كان
المراد بالشكل الشكل الشخصي لم يثبت بمجرد ما ذكره الامام احتياجه الى الصورة الشخصية لجواز ان يكون تشخص الشكل
بالمادة ويكون منه لاحاطة الحدود بطبيعة الجسمية وبعد عروض تلك الهيئة لطبيعة الجسمية صارت الطبيعة متشخصة
الا ان يتمسك بما نقل المحاكم عن بعض الفضلاء من ان البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف
على وجود المعروض وتشخصه لكنه في كلامه غير كلام الامام فافهم   اقول لو لم يكن المراد بالمشخصات اه هذا رجع   يكون منه
الى الايراد الذي سيورده المحاكم وبحث عنه وهو يتعرض للجواب عن الجواب ثم قال والاولى الاقتصار عليه   ولم
يدفع المنع الذي اورده الامام اه اذا كان المراد بالمشخص لازم التشخص وبه تم الكلام فمنع الامام عدم تقدم الجسمية
على التناهي والتشكل بما لا ينفع في المقام ولئن كان الكلام في عدم تمامية الكلام بهذا كلام آخر سيورده المحاكم فافهم
المحاكم احدهما ان الصورة المتشخصة لما كانت محتاجة اه لا يخفى ان على ما قرره المحاكم ان الصورة المتشخصة
محتاجة قطعا الى التناهي والتشكل بل التناهي والتشكل من لوازمها فلا بد في دعوى تحقق معيتهما او تقدمهما وان كان
تلك الدعوى دعوى احد او من احدهما لازم الانتفاء ولم يسقط ايضا المقدمة القائلة بان ما مع المتأخر متأخر عن
الاعتبار لكن على هذا يرد انه لا يمكن حينئذ نفي التأخر عنهما حتى يلزم ان يكونا اما معيتين او متقدمين فلم يتم الدليل فلا بد
من التمسك بما سيذكره المحاكم من ان التناهي والتشكل لما كانت قائمة بالجسمية لازمة لها لا يلزم من سبقها سبقهما ما لم تفرد
وانت خبير بانه على هذا اسقط المقدمة المذكورة عن الاعتبار بل لا حاجة الى المقدمة الاولى ايضا وهو ظ ويكون حاصل
الدليل ان الصورة اذا كانت علة مطلقة للهيولى لسبقها مع لوازمها ومن جملة لوازمها التناهي والتشكل فيلزم سبق
التناهي والتشكل على الهيولى مع انهما متأخران عنها على ما سبق ولا شك انه لا دخل للاخر للمقدمة الاولى والثانية
بل نقول لو قطع النظر عما ذكره المحاكم من ان المراد بالمشخص لازم التشخص والعلة المطلقة لا بد من سبق لوازمها   ايضا صح
ايضا على المعلول وحمل المشخص على معناه الظ وجعل التناهي والتشكل من مشخصات الصورة لا حاجة
الى المقدمة الثانية على ما ذكره المحاكم ولا الى المقدمة الاولى ايضا لان حاصل الدليل ان العلة المطلقة لا بد من سبقها
بهويتها وتشخصها وعلل هويتها وتشخصها والتناهي والتشكل من علل وجود الصورة وتشخصها فلو كانت الصورة
علة مطلقة للهيولى لتقدم التناهي والتشكل عليها مع انهما متأخران عنها وظ انه لا مدخل فيه للمقدمتين اصلا
وظهر بما ذكرنا ان تخصيص المحاكم المقدمة الثانية بالسقوط عن الاعتبار ليس مما ينبغي وكانه لما كانت هذه المقدمة

محل البحث

محل البحث والنزاع   المحاكم ان سقط في هذه المقدمة عن الاعتبار وخروج عن النزاع فيها ولم يتعرض للمقدمة الاولى لانها لما كانت
بينة لو فرض ايضا انها الدليل عليها لما كان فيه محذور وسكت عنها او يقال ان الرد هذه المقدمة ولئن لم يمكن محتاجا اليه في بيان
ثم نبه بها تقدم الهيولى على الصورة من حيث انها متقدمة على التناهي والتشكل وهما متقدمان على الصورة كما هو
الامام لكن تحتاج اليه باعتبار ان حاصل الدليل ان الصورة اذا كانت علة مطلقة لسبقها بالوجود وعلل الوجود ايضا لا بد
ان يكون سابقة على الهيولى لان السابق على السابق سابق هذا ثم لا يخفى انه لا ايراد على الشيخ اصلا لانه ليس بمتمسك
المقدمتين في كلامه عين ولا اثر بل هو من تصرفات الامام فالايراد انما هو عليه واما شارح الشيخ فبريء منه نعم يتجه عليه
ما على الشارح انه لم يتعرض لذلك ووافق الامام ووافق تلك المقدمات الا انه سلمها مع انه في امثال هذه المواضع   كلام صح
لا يتغافل عن الامام فافهم   الشارح لان الصورة من حيث هي صورة اه يمكن ان يقال يجوز ان يكون ماهية الصورة علة مطلقة
لماهية الهيولى لا لتشخصها حتى يجب ان يكون متشخصة ويكون تشخص الهيولى اما بنفسها او بالاعراض اللاحقة لها كما يجوز ان
تشخص الصورة بالاعراض ولو قيل ان تشخص الاعراض والصورة جميعا لا بد ان يكون بالمحل الذي هو الهيولى فكيف يجوز ان
يكون الاعراض متشخصة للهيولى قلنا لا نحو في ان يكون تشخص كل من الامرين بالآخر الا ان حمل ان الصورة علة للهيولى المتشخصة في الجملة
مع الكم لم يجز ان تشخص الصورة بالهيولى المتشخص بهذا الشكل منهما بد من تشخص الامرين فان قلت ليس للهيولى ماهية كلية بل هي امر
متشخص بنفسه وذاته قلت هذا تم بالظ انه لا يتصور ذلك في الممكنات فتامل   الشارح فانما هي القابلة لتشخصها لا
انهم بهذا الكلام يعني ظاهر الكيف وتشخص من التشخص شيء آخر بما لا يعني لكن ان اراد انها علة لتشخص الصورة في نفسه عن
البيان يرد انه يعني المدعي فيكون مصادرة ومع قطع النظر عن ذلك نقول كيف يتم علتها لتشخص الصورة مع ان ما ايراد بها
ان الصورة لو فرض ان الهيولى توجد ويحصل تلك الصور من الموجودة متشخصة بدون انضمام شيء آخر اليها وظ ان هذا مخالف
للبداهة وكيف يعقل ان يكون الصورة موجودة ومع ذلك لا يكون متشخصة ثم بعد ذلك صارت بسبب امر آخر   متشخصة صح
دون ان ينضم اليها شيء والكار مكابرة او يجعلها متشخصة بانضمام شيء آخر اليها فان كان الانضمام من قبيل انضمام
امرين موجودين فبطلانه ايضا ضروري ولئن كان من قبيل انضمام الفصل ولو حمل العلل على غير الاعراض اه انت خبير
بانه لو حمل العلل على غير الاعراض لم يتم الدليل ايضا لان الدليل على ان الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما من مشخصات
الصورة فلو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لزم سبقها مع مشخصاتها على الهيولى فيلزم سبق التناهي
والتشكل على الهيولى هف وبعد حمل علل التشخص على غير الاعراض لم يلزم محذور اصلا نعم لو قيل ان الهيولى
علة لتشخص الصورة كما سيذكره الشارح من قوله ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي
القابلة لتشخصها لا يمكن تتميم الدليل بدون ان يحمل العلل على الاعراض لكنه على هذا يكون دليلا آخر غير ما ذكره

بالجملة على ما تقرر لو منع تقدم حصته هذا
الذي تقولون في الفصل والجنس فنقول
كيف يجوز ان يكون الصورة الموجودة
في الرتبة السابقة غير موجودة في الرتبة
الثانية مع ان الآخر هو التشخص لو وجود
واحد اذ لو جوز كون الموجودين بوجود
واحد متقدما احدهما على الآخر فانما يجوز
كذلك في الامر الوهمي
وجود المتقدم وجودا في الرتبة الثانية

الشيخ والحاجة فيه الى التمسك بالتباين والتشكل بهذا ويرد ايضا على قوله او جعلت الاعراض علة حقيقية للتشخص ان هذا كلام
على سبيل الفرض اولان هذا الحكم ينفع في الدليل وعلى الاول يصير الكلام قليل الفائدة جدا اذ من علية الحال لو حمل المعطوف عليه لهذا
الكلام على الفرض وعلى الثاني نقول الاعراض ليست علة حقيقية للتشخص على ما نقله عن بعض الفضلاء فكيف يمكن
ان يجعلها علة حقيقية فافهم المحاكم اي الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد علة الصورة اه لا حاجة الى ارتكاب هذا
التكلف اصلا بل يجب ان يحمل على ظاهره اذ مع هذا التكلف ايضا سيذكر انه لا دخل له في الاستدلال على ما اعترف به المحاكم
فما الفائدة في ارتكابه والعدول عن ظاهر اللفظ فان قلت يحمل العدول باعتبار لفظ تحقق الذي في كلام الشارح لان الاقتضاء
يقتضي السببية وظاهر ان علة الصورة ليس سببا لحصول اصل الوجود للصورة بل لحصول الوجود المغاير كما يشير اليه كلام
المحاكم حيث قال اي الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد علة الصورة وتقدير بطلت اما اولا فلانه لا يقتضي ذلك
بل استعمالها في الاستلزام شائع ذائع لا مجال للانكار وكفى شاهدا او قرينة قول الشارح بعيد ذلك فان كلامه يقتضي تقدم احد المتضايفين
اذ ظاهر ان الكلام ليس سببا لتقدم المضايف واما ثانيا فلان الاقتضاء انما ورد على تقدم علة المهية والوجود وحصول الوجود
للصورة متفرع على ذلك التقدم وذلك التفريع مما لا كلام فيه ولو كان في الاقتضاء العلية تقدم العلل حيث ان العلية
ليست سببا لتقدم العلل ويحتاج الى القول بما ذكرنا من ان الاقتضاء بمعنى الاستلزام ولا حاجة الى ما ويل ما اول المحاكم
من الكلام فافهم المحاكم فكان سائلا يقول بهذا يقتضي اه ادخال هذا السؤال في الدليل الاخر عن بعد وكلام على ايضا
يأبى عن هذا التوجيه جدا المحاكم اجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين الاولى اه انت خبير بان محط الجواب
عن السؤال المذكور على ما قرره المحاكم ليس الا ان الصورة لو كانت علة للهيولى في الجملة يسبقها بالوجود وعلة
وانما كان كذلك لو كانت علة لها بحسب الوجود واما اذا كانت علة لها بحسب المهية فلا النقض ولا مدخل فيه
لكونها معلولة مقارنة او غيرها فكان على هذا قول الشيخ على انها معلولة من جنس ما لا تسابق في ذاته ذات العلة لغوا
وقوله وان كانت ايضا ليس من احوالها المعلولة بمهيتها منافيا للغرض بحسب الظاهر اذ قد عرفت ان الغرض
ان الهيولى من معلولات المهية لا الوجود في رد النقض وبتوجيه الاول بان كون الهيولى معلولة من جنس ما لا تسابق
ذاته ذات العلة كناية عن عدم كونها معلولة بحسب الوجود لان المعلول المقارن لا يجوز ان يكون معلولا للوجود كما ذكره
المحاكم بعيد جدا اذ عدم كون المعلول المقارن معلولا للوجود ليس امرا بينا جدا [illegible] لم يسبق ذكر ايضا في هذا
الكتاب لا هنا ولا استنباطا ايضا مما ذكره سابقا بعيد فحمله كناية عنه ليس بسديد وتوجيه الشارح ايضا بان المراد ان
الهيولى ليست معلولة للوجود بل للمهية وان كانت ايضا ليست من الاحوال المعلولة للمهية اي الاعراض والعوارض
كالفردية للثلثة اوانها ليست من الامور المعلولة للمهية مطلقا حتى يوجد كلما يوجد الصورة فلا منافاة للغرض

او الوجه الآخر

اعده ر نفس

او بوجه الاول ان حمينا كما هو الظاهر من كلام المحاكم ولا يخفى ان الوجهين الاخيرين لا يخلوان عن بعد تام او نقول قيد الاطلاق الذي هو مناط للغرض
ذكر المهية على الاطلاق الذي هو مناف للغرض [illegible] كلام البلغاء [illegible] الاقتضاء على الوجه الاول اذ افهام لفظ الاحوال
ما يقبح المقام ثم ليعلم انه على توجيه المحاكم كان الاولى ان يحمل قول الشيخ فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود
على ان اللوازم المعلولة للمهية قسمان قسم يكون من الاحوال اي الاعراض والعوارض المعلولة للمهية كالفردية للثلثة وقسم يكون من غير
الاعراض والعوارض اوانها قسمان قسم يكون من الاحوال المعلولة للمهية مطلقا وقسم لا يكون كذلك بل للمهية في الجملة لا على ما حمله المحاكم
فتحسب الظاهر كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام المحاكم ولا نعني بكون معلول المهية اه فيه بحث لانه اذا لم يكن
المراد معلول المهية ان المعنى مع قطع النظر عن الوجود يقتضيه بل انها اذا وجدت باي وجود كان تقتضيه فلا فرق اذن بين
المعلول بحسب الوجود والمعلول بحسب المهية فانه يجب ان يكون العلة سابقة عليه بالوجود اذ لا تقتضي لذلك في المعلول بحسب الوجود
سوى ان العلة من حيث كونها موجودة تقتضيه فلا بد ان تسبقه بالوجود وعلى هذا المعنى يتحقق في المعلول بحسب المهية
ايضا على الوجه المذكور وظاهر انه لا فرق بين ان يكون الاقتضاء بحسب وجود خاص او بحسب وجود ما فيلزم ان لا يتحقق
كون المقارن معلولا بحسب المهية ايضا والا يلزم ان تسبقه العلة في الوجود وقد قارنه هذا خلف على ما سنذكره المحاكم
ولو سلم فنجوز ان يكون [illegible] اعتبار [illegible] الظاهر ان مراد المحاكم من الاعراض ليس ما هو مصطلح المتأخرين اي ما يكون من اقسام
الكمية الموجود في الخارج بل ما هو مصطلح القدماء ويدل بعد ذلك الاحوال المعلولة للمهية مطلقا بالفردية ايضا يؤيد ذلك
فاندفع عنه هذا الايراد المحاكم بل معلولا للمهية قد عرفت انه لو تم دليله في عدم امكان مقارنة المعلول للعلة
اذا كان معلولا لها في الوجود لزم ان لا يصح مقارنته ايضا اذا كان معلولا لها بحسب المهية ايضا بالمعنى الذي في العلية
بالمهية المحاكم وحق ان كانت علة له مطلقا اه اقول بعد ما سبق ان المعلول للمهية اذا جوز ان يكون حالا للعلة
اذا كانت العلة علة مطلقة لزم ان يجوز ذلك في علة الوجود ايضا وكذلك اذا جوز ان لا يكون حالا للعلة اذا لم يكن علة
مطلقة فليجوز ايضا ذلك في علة الوجود وايضا لا نجد فرقا بين معلولي المهية بانه اذا كان المهية علة مطلقة وجب ان يكون
حالا ولما اذا لم يكن علة مطلقة فلا بل يجوز ان لا يكون حالا والحاصل انه على ما ذكره المحاكم لا فرق بين العلة بحسب المهية وبين
العلة بحسب الوجود اصلا وبين معلولي المهية ولو اريد الفرق بينهما فيمكن فيه فالصواب ان يقال على تقدير ما ذكرنا
سابقا ان العلة بحسب المهية هي ما يكون اصل معلولية ومعناه علة وان كان الوجود شرطا في العلية سواء كان اصل الوجود
او كلاهما والعلة بحسب الوجود ما يكون باعتبار وجوده علة اي يكون العلة المهية الموجودة سواء ايضا الموجودة بوجود
خاص او كليهما وعلى هذا الفرق بينهما بان معلول المهية يجوز ان يكون مقارنا دون معلول الوجود اذ فرق بين معلولي
المهية لما كان بتلك البعد وان كان في صحته مع ذلك ايضا كلام كما ظهر مما مر المحاكم وان لم يكن معلولها مهيتها

قال المحاكم والا لسبقه بالوجود وقد قارنه
في وجوده بحث فيه نفس شرط الا المقارنة
في الوجود فيما يمكن فيه ليس الا المقارنة
بحسب الزمان وذلك لا ينافي
السبق الذاتي المعتبر في العلة
وسيورد المحاكم نفسه ذلك على
كلام الشارح منه

مطلقا لا يخفى انه دفع دخل لكلام الشيخ على توجيه المحاكم حققه جواب عن سؤال ان فافهم   المحاكم وبهذا اليسير يوارد ولا ان
معلولية الهيولى اه بهذا اليسير يوارد لان على توجيه الامام ولئن كان قول الشيخ على انها معلولة لما قوله فان اللوازم المعلولة
جاريا على التقدير لكنه لا بد ان يكون قوله فان اللوازم المعلولة اه جيبنا على الواقع بيانه ان حاصل الامام ان الشيخ توجيه م
ههنا في مقام نفي العلية كما سيصرح به المحاكم ايضا دفعا لما عسى يتوهم ان بطلان العلية امر ظاهر فلا حاجة الى الاستدلال
عليه كما ان ذكره ثانيا دفع توهم ظهور بطلانها من حيث ان الهيولى مقارن للصورة والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا بل
لا بد ان يكون المعلول مباينا بقوله على انها معلولة من جنس ما لا مباين ذاته ذات العلة ثم اشار الى انه قد يجوز ذلك وبينه
الامام اشد تبيين وافصاح ثم دفع توهم ان المعلول المقارن لا بد ان يكون من الاحوال المعلولة للماهية كلوازم الفردية
والزوجية ونحوها بقوله ولئن كانت انفعالية ليس من احوالها المعلولة لماهيتها وبينه بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان
الى انه لا يجوز اذا كانت الهيولى معلولة مقارنة للصورة ومع ذلك لا يكون من احوالها المعلولة لماهيتها فان المعلولات المقارنة قد تكون
معلولة للماهية وقد يكون معلولة للوجود ومثل الامام المعلول للوجود بقيتلين به فظهر انه لا بد من حمل هذا الكلام على الواقع والا
لم يستقم اصلا فلما مثل الامام القسم الاخير بقبيلينا منه لزم ان يكون الهيولى معلولة للصورة بحسب الوجود عند الشيخ
والحال انه ليس كذلك منع ارادات عليه بحاله عن هذا الدفع واورد الشارح في المثال بانه لا يلزم ان يكون مطابقا للواقع اذ يكون
التمثيل صحيحا على راى خصم ان كان فيه فقول ان يكفينا كون انقسام المعلول المقارن الى قسمين احدهما المعلول للوجود والاخر المعلول
للماهية بحسب الواقع وان لم يكن التمثيل بحسبه اذا الشيخ لم يقل بهذا ايضا لان المعلول المقارن لا يصح عنده ان يكون
معلولا للوجود اصلا على ما ذكره الشارح وحاصل ايراد الشارح ليس الا هذا فتدبر   المحاكم نعم لا فائدة لهذه المقدمة
في الجواب اه المراد بالمقدمة قوله وقد تم لا يجوز ان تفتقر الحلول فيها ومنه نظر لان هذه المقدمة مما زاده المحاكم في هذا
المقام وليس في كلام الامام منه عين ولا اثر بل انما ذكر الامام تلك المقدمة في العبارة الاولى التي لدفع استبعاد
كون الشيء علة لما يقارنه واما العبارة الاخيرة فلدفع استبعاد لزوم ان المعلول المقارن لا بد ان يكون من الاحوال
كالفردية ونظايرها كما اشرنا اليه آنفا وكلام الامام ظاهر بل صريح فيما ذكرنا ولا مدخل في دفع هذا الاستبعاد لهذه المقدمة اصلا
فظهر ان ما ذكره المحاكم انما نشأ من قلة التدبر في المقام بهذا انه لا يخفى انه لو ابقى توجيه الامام لقول الشيخ على انها ايضا قوله
فان اللوازم بحاله وحمل قوله فان اللوازم لا على ما حمله بل على ان اللوازم المعلولة قسمان مفارق ومقارن حتى يكون
بيانا للفقرة الاولى او على ان المعلولات المقارنة قسمان قسم يكون من الاحوال المعلولة للماهية اما مطلقا
او مطلقا وقسم يكون غير ذلك على الوجهين حتى يكون بيانا للفقرة الثانية او على الوجهين جميعا حتى يكون بيانا
للفقرتين معا لاندفع عنه ايراد الشارح وكان من احسن التوجيهات والصقها بالمقام والكلام كما لا يخفى

بل حمل كلام الشيخ على نفي كون الصورة من حيث الوجود اه لا يخفى ان الامام لم يأخذ في توجيهه لكلام الشيخ حيثية كون الصورة
الشخصية علة للهيولى كما نفاه المحاكم الى اه كون الصورة الموجودة علة للهيولى كما ادعاه بل ما حمل الدليل على ما نقل الشارح
عنه الا على ان الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة
اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة ولو كان
الصورة علة لها او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال وليس فيه حيثية الصورة
الشخصية ولا الصورة من حيث الوجود اصلا ولهذا اعترض بان ما ذكرتم ينفي كون الصورة شريكة للعلة ايضا
ر اذ على هذا يلزم ان يكون متقدمة على الهيولى وقد ابطلتم تقدمها عليها واجاب الشارح عنه بان الدليل لا يجري في جزء العلة
ودليلنا لان العلة المطلقة للهيولى لا بد ان يكون شخصها لا جزء العلة ودليلنا مختص بالتشخص ووجه اختصاصه بالتشخص
انه اذا كان الكلام في التشخص يصح ان يقال ان التناهي والتشكل اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها
واما اذا كان الكلام في ماهية الصورة فلا يصح لانهما متأخران عنها بالدليل الذي ذكره الامام على تأخرهما عن الصورة
ولذا اجاب الشارح عن ذلك الدليل ايضا بان ما ذكره يدل على تأخر التناهي والتشكل عن ماهية الصورة وكلامنا
في الصورة الموجودة اي المتشخصة وليسا متأخرين عنها والحاصل ان الامام لم يأخذ الكلام على ما ذكره المحاكم اصلا كما
يعلم من كلامه اذ ليس من حيثية الوجود فيه عين ولا اثر على ان علية الماهية من حيث الوجود لا التشخص مما لا معنى له
اذ ليس الماهية من حيث الوجود الا التشخص الا ان يرجع الى ما ذكرنا سابقا من انه يجوز ان يكون الماهية علة لامر ولئن كان شرط الوجود
لكن لا يكون الماهية الموجودة اي المتشخصة علة له اذ يقتضي الامر على ان التشخص امر زائد على الماهية نسبته اليها نسبة الفصل الى الجنس
اذ فيه ايضا بعد الكلام وجه صحة وبعد اللتيا والتي نقول اذا احمل الامام كلام الشيخ على نفي كون الصورة من حيث الوجود علة مطلقة
للهيولى سواء كانت العلية باعتبار تشخص الصورة من حيث هو شخص او ماهيتها فكيف نقول بعد ذلك من قبل الشيخ ان
الصورة علة للهيولى من حيث الوجود ولئن كان المراد ماهية الصورة وهل هو الا تناقض ظاهر والقيل انه حمل كلام الشيخ على
ماهية م انه نفى او لا كون الصورة من حيث الوجود علة للهيولى سواء كان ماهية الصورة او تشخصها ثم اعترف اخرا بان الصورة من
حيث الوجود علة لها فما معنى ذلك ان مراده اولا كان نفي علية تشخص الصورة من حيث الوجود لا مطلقا فهو مع ما فيه
مما لا يخفى يرد عليه انه حينئذ ايضا يجب ان لا يورد الاعتراض بان ما ذكرتم لا يبطل كون الصورة علة مطلقة قائم بعينها اي كونها
شريكة العلة اذ بعد ما ظهر ان مراد الشيخ نفي كون الصورة الشخصية علة وكان دليله مختصا بها لا اتجاه لهذا الاعتراض
اصلا الا ان يقال لعل الامام فهم ان مراد الشيخ نفي كون الصورة الشخصية علة للهيولى لكنه لم يأخذ الدليل على وجه
حتى يظهر له اختصاصه بما ادعاه الشيخ من نفي كون الصورة علة مطلقة وعدم جريانه في كونها جزء العلة اما العدم

فقط لانه على تقدير العلية المطلقة يلزم ان يكون العلة تشخص الصورة بناء على ان فاعل الواحد بالشخص لابد ان يكون واحدا
بالشخص لا على تقدير العلية مطلقا اذ قد يجوز ان لا يكون العلة تشخص الصورة او نقول لذلك الكلام في ان المقدمة المأخوذة
في الدليل من ان التناهي والتشكل اما مستندان على الصورة او معها على تقدير صحتها جارية في ماهية الصورة ايضا وتنقل عن الفاعل كذلك
بل هما متقارنان عن ماهية الصورة قطعا بالدليل الذي اورده الامام نفسه بخلاف الصورة الشخصية فانها لا تنفكان عنها قطعا
بل لا يستندان عليها قطعا فليس الا احتمال المعية معه واما احتمال التأخر فلا على ما هو زعم الش هذا ولو حرر في الكلام لا يحد الاطناب
لكن نشر كلام المحشي واراده توجيهها انكم توجيه استقامة في الجملة هذا انا الا ذلك المحاكم اما اولا فلان كلامه
ليس في نفي العلية بل في تعينها لا يخفى منه لان مثل هذا شايع في الكلام اذ كثيرا ما في مقام الابطال شيء يعودونه عنه اما الدفع
توهم ان ابطال هذا الشيء امر ظاهر فلا حاجة الى ابطاله بالدليل كما ذكره الامام او للاشارة الى ابطاله بما ذكره توهم ان في ابطاله
او نحو ذلك المحاكم واما ثانيا فلان فيه انتقالا من الكلام آه ضعف هذا ايضا ظاهر المحاكم واما ثالثا فلان الجواب لا يستقيم
على اصول الشيخ اه فيه خبط لان مراد الامام ان هذا الكلام من الشيخ جواب عن كلام يصلح ان يستدل به على نفي علية الصورة مطلقا
للهيولى وهو ان يتمسك بوجود الحلول ويقال ان الحال لا يمكن ان يكون علة للمحل لاحتياجه اليه وحاصل الجواب ان الحلول لا ينافي
العلية وليس الغرض ان المستدل استدل على نفي العلية المطلقة للصورة بما يستلزم ان يكون تشخص الصورة علة واذا كان
التشخص علة كان متقدما على المحل مع ان التشخص بالمحل اذ على هذا يكون تعيينه الدليل الذي ذكره الشيخ اوفق بما نحن في الرد
والتطويل بل ينحصر في السؤال الذي اورده الامام ضايعا كما لا يخفى وايضا السائل والمجيب واحد فلا ان يحمل على ما ذكرنا
لا على الوجه الاخر هذا ولا يخفى انه لو قيل في تقرير الدليل انه لا حاجة الى هذا الدليل الطويل بل يكفي ان يقال ان المعلول لا يجوز
ان يكون مفارقا لانه نفي الشيخ بانه يجود توهم ان المعلول يجوز ان يكون مقارنا ومباينا جميعا لما توهم ورد هذا الايراد من
المحاكم رأسا فافهم المحاكم لكنه محال لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالشخص آه اولان معلول الماهية يجب ان يكون
حالا لها كالزوجية ونظائرها على ما توهم والهيولى ليست كذلك اولان معلول الماهية يجب ان يكون في حالي الذهن والخارج
والهيولى ليست كذلك هذا وقد عرفت سابقا ما في وجه المحاكم فتذكر الش والمعلول المقارن لا ينافر عن
وجود العلة المشخصة آه يمكن ان يكون بناء هذا الدليل على ان الش اذا كان علة لوجود ما لا مشخصة يكون جميع ما يقارن
وجوده متقدما على المعلول فلا يجوز ان يكون المعلول من مقارنات وجوده بالضرورة اذا كانت علة للهيولى بوجودها
الشخصي لكان جميع مقارنات وجودها متقدما على الهيولى ومن جملة مقارناته الهيولى فيلزم تقدم الهيولى على نفسها
ومع الفرق بينه وبين المحال الذي يلزم من اصل الدليل يمكن ان يكون بوجهين احدهما ان يقال ان اصل الدليل ان الصورة
اذا كانت علة مطلقة للهيولى لابد ان يكون مشخصة لان علة الشخص لابد ان يكون مشخصا فيجب ان يكون
تشخص

غاية هو
دفعونه

هذا الاعتراض الذي استشعر الشيخ في اثناء هو

تشخص الصورة على هذا التقدير متقدما على الهيولى وكذا الكل تشخصها ومن جملة التناهي والتشكل فيجب ان يكونا ايضا متقدمين على الهيولى
مع انهما متأخران عنها والفرق على هذا الوجه ظاهر اذ في الدليل الاول لم يتمسك بان مثل هذه الاشياء علة التشخص بل بان
من مقارنات الوجود يجب ان يكون متقدمة على معلول التشخص وفي هذا الدليل يتمسك به وايضا يلزم في الدليل الاول المحال
في الجملة تقدم الهيولى على نفسها من دون واسطة او تقدم في الجملة بتوسط التناهي والتشكل وثانيهما ان يقال ان اصل الدليل
ايضا بناء على المقارنة لا العلية وفي الفرق باعتبار الامر الاخير الذي ذكرنا في الوجه الاول ويمكن ان يكون بناء هذا الدليل
ايضا على العلية لا المقارنة وحينئذ كان بناء دليل الاصل على العلية كما هو الظاهر فالفرق باعتبار الامر الاخير المذكور فقط
ويمكن ايضا ان يكون الفرق باعتبار اختلاف طريق اثبات العلية في التناهي والتشكل وفي الهيولى بان يثبت العلية في الهيولى
من طريق الحلول ولزوم المحل لا بد ان يكون متشخصا للحال وفي التناهي والتشكل من طريق لو اما المقارنة او غيرها ولو كان
بناؤه على المقارنة فالفرق باعتبار الامرين هذا ثم لا يخفى عليك حال الدليلين سواء بنيا على العلية او على المقارنة
اما العلية فلان علة الاعراض للتشخص قد ظهر حالها مما ذكره المحاكم واما علية الهيولى فقد ظهر حالها مما ذكرنا واما
المقارنة فقد ظهر حالها ايضا سابقا مما ذكره المحشي ولئن كان ظهوره لا يحتاج الى البيان والحاصل انه من الامر العجيب اقناعهم في مثل
هذه المسائل التي يطلب فيها اليقين بالبرهان بامثال هذه المقدمات الواهية الضعيفة قال الش لانه
لا يجوز ان يكون الش آه الاظهر ان يكون هذه الحاشية على قول الش لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن
وجودها كما لا يخفى ولا يخفى عليك انه بعينه رجوع الى ما ه قد عرفت الكلام في الفرق بين الوجهين مما لا مزيد عليه
الش ثم ان الشيخ استشعر بان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود اه لا يخفى ان
نفي كون المعلول المقارن معلولا للوجود في هذا المقام غير مناسب اصلا لان هذا الدفع عن المستدل الذي هو الشيخ بهذا
والاعتراض الذي استشعر به منشأوه انما هو هذا النفي مع حكمه بعلية الصورة للهيولى فلا وجه في هذا المقام
للتعرض بهذا النفي واثباته بالدليل وهو ظاهر بل كان ينبغي ان يقال الهيولى لما كانت الطلب ان يكون معلولة لوجود
الصورة مع تقدير علية الصورة لها كما زعمت يجب ان يكون معلولة لماهيتها مع انها ليست كذلك والقول بانه يجب ان
يكون هذا اوجه بالقول لعدم امكان ان يكون الامر المقارن للشيء معلولا لوجوده غير الوجه الذي ذكره سابقا عليه من قوله
والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المشخصة ظاهر الفساد كما لا يخفى الش فان الهيولى ليست
معلولة لماهية الصورة مطلقا لما مر من الوجوه الثلثة الش بل لا يكون معلولا لعلة اه فان قلت كيف يدفع
الوجوه الثلثة المذكورة لعدم كون الهيولى معلولة لماهية الصورة بهذا الفرق قلت اما وجه المحاكم فدفعه بان
الماهية اذا كانت علة مستقلة للهيولى لما امكن ذلك لان العلة المستقلة للتشخص لابد ان يكون متشخصا الا العلة

مطلقا كان غير مرة واما الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرناهما فان يقال لا نم ان معلول المهية حال لها ان يتم اما لو سلم ذلك فانما اذا كانت
المهية علة مستقلة له واما الوجه الاخير فان يقال المهية اذا كانت مستقلة لا مانع ان يكون معلولها مع ما هي في الذهن والخارج واما اذا كانت
ح غير تكون طاهذا تم لتسليم ان الحق ان المهية اذا كانت علة مستقلة ايضا لا يلزم ان يكون المعلول حالا لها ولا ان يكون معها
في الذهن والخارج اذ من كون المهية علة في نفسها هو ليس الا ان العلة ليست هي الشخص من حيث هي شخص بل نفس المهية لكن لا نم
يكون الوجود لا مدخل له اصلا بل يجوز ان يكون الوجود شرطا كما مر غير مرة فح لا يلزم الا ان اما الاول فان كون المهية المعلول له
حالا لها وامرا اعتباريا على تقدير صحته انما يتفرع على ما اذا كان المهية علة بحسب الوجودين معا اذ على هذا ادعوا الاستقرار
ونحن معلولاتها ولوازمها امور اعتبارية لا تأثير لها وفيما نحن فيه لا يلزم ان يكون العلة بحسب الوجودين بل يجوز ان يكون بحسب
وجود واحد وقس عليه حال بعض الثاني ايضا وعلى هذا الاولى الاكتفاء بوجه المحاكم لان الجواب اشد انطباقا عليه ولما كان
نفي تم لفظ الاحوال ما يؤيد الوجه الثاني فافهم   الشـ ثم انه لا وصف المعلولات بانها قد تكون غير ما سواه اه لا يخفى
ان الانسب بغرض الشـ ان يحمل قول الشيخ فان اللوازم المعلولة اه على انه من تتمة قوله وان كانت ايضا ليس من احوالها المعلولة
لمهيتها فيكون من تتمة الجواب الاعتراض الذي استشعره فيكون حاصل الكلام ان الهيولى مع انها معلولة للصورة
ولا يجوز ان يكون معلولة لوجودها لكن لا يلزم ان يكون معلولة لنفس مهيتها بنفسها حتى يلزم شيء من الامور المذكورة
فان اللوازم المعلولة اي اللوازم المعلولة التي لا يكون معلوليتها باعتبار وجود العلة قسمان كل منها داخل في الوجود
احدهما ما يكون المهية مستقلة في عليتها والثانية ما لا يكون مستقلا بل يكون للعلة شركة سيما اذا كان بناء الكلام
على الوجه الاول الذي ذكرناه وكان افهام لفظ الاحوال لذلك وعلى هذا ينبغي ان يفسر القسمة بما يكون المعلول حالا للمهية
وغير حال لها لكن كان اطلاق لفظ اللوازم المعلولة منع الشـ عن الحمل على ما ذكره اذ فيه لابد من ارتكاب بعيد
فيما يكون ايضا حمل هذا الكلام على الوجهين جميعا اي ما ذكره الشـ وما ذكرناه فافهم   المحاكم وفيه ادراج دليل الا   في دليله
كما قال ان تحقق الخبط فيه   المحاكم كالذي في توجيه الامام اه قد عرفت انه لا محذور فيه ولعله احسن التوجيهات لتوجيه
لكن بالشرط الذي ذكرنا   الظ انه وجه الاحوال اه قد ظهر في تضاعيف ما ذكرناه وجه ظهور ما ذكره فتذكر   المحاكم
ومن الامام جميع كلام الشيخ على تقدير علية الصورة قد عرفت انه على توجيه الامام ليس بناء قول الشيخ فان اللوازم المعلولة
اه على التقدير   المحاكم ومن الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك فيه منع ظ   المحاكم مما ذكرنا اشتوا وفيح قدمر ما فيه
الشـ قال الفاضل الشـ معناه ما مر في المقدمة الثالثة قد عرفت انه لا حاجة الى ان يحمل على المقدمة الثالثة
الشيخ تم وجود الصورة السابقة بعد وجودها للهيولى اي السابقة مع ما يتم وجودها به على الهيولى   بقي هناك
شيء وهو انه لم يلزم اه بهذا النظير الاشكال الذي اورده المحاكم سابقا وقال وجه التقصي عنه ان اطلاق الآلة بمعنى التوسط

بين

بين العاقل والمعقول من حيث انها مشخصة كان اطلاق العلة والآلة بالتحقيق يستلزم انها آلة بمعنى التوسط بين المفارقة والهيولى في الجملة
وعلى هذا اتت نفي الآلة المطلقة للصورة بالنسبة الى الهيولى في الفلكيات ايضا اذ الصورة المشخصة لا يمكن ان يكون الا والا لزم
تقدم الشيء على نفسه فلا بد ان يكون مهية الصورة آلة والمهية لما لم يكن شخصا لم يكن آلة مطلقة بالمعنى الذي ذكره ولا يخفى ان
ارتكاب هذا المعنى ليس باشد تكلفا من ارتكاب ما ارتكبه في نفي العلية المطلقة للصورة في العناصر وهو ان العلية المطلقة
ما لا يعدم قطعا مع بقاء معلولها ولئن كان عدما لا ينافي استمرار وجوده كعدم الطبيعة في ضمن الفرد ولذا استمر وجودها بوجود فرد
آخر ومع هذا الظاهر ان اكتفاء الشيخ ههنا بنفي الواسطة ليس لاجل ان ما ذكره لا يدل على نفي الآلة بل لاندراج الآلة في معنى
الواسطة كما اشير اليه في فصل التذنيب وكان هو يؤيد تفسير الامام حيث جعل الآلة داخلا في الواسطة ويمكن ان يقال
حمل الاطلاق على ما ذكره المحـ بالابدية واللام لا يقبح لو اراد الشيخ توجه عليه وظ انه ايضا على طريق المحاكم ايضا لا يستقيم
ذلك الافراد وللمحاكم ان يقول نفي الآلة قرينة على ارادة هذا المعنى اذ لو لم يحمل على هذا لم يتم نفيها في الفلكيات
كما ذكره المحـ واتمامه بما ذكره سابقا من ان الصورة طبيعة نوعية غير تام كما اشير اليه فلابد من ارادة هذا المعنى من الاطلاق
حتى يتم وكيفما كان فكلام المحـ اقرب الى القصور وانت خبير بانه ما كان من حاجة الى ذلك الافراد الذي جعله الشيخ
حتى يحتاج الى اعتبار قيد لكون الاطلاق سوى الاستقلال وارتكاب التكلف الذي ذكره المحاكم اذ لا فائدة فيه
اصلا في المقام كما لا يخفى بل كان يكفي نفي الاطلاق بمعنى الاستقلال فقط والاكتفاء بدليل واحد تمام للجميع بدون
والظ ان طريق اثبات ان في الافلاك ما لا مراد فيه بقوله اذ عدم اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية لا يستلزم ان يكون
الصورة شريكا للعلة في جميع الاجسام لجواز ان يكون مقتضية للشركة في العناصر ولا في الافلاك لا بان يكون اصل الطبيعة مقتضيا
لما لذلك حتى يلزم ان يكون كل حصة منها شريكا في العناصر والآلة في الافلاك بل بان يكون مقتضيا لذلك بشرط ولذاك بشرط
آخر فان قلت لا ايراد على المحـ بل الايراد في الحقيقة على الشيخ حيث استعمل هذه المقدمة فيما سبق في نظير ما نحن فيه بعدم تأثيرها
محذور عليه قلت فرق بين ما نحن فيه وبين ما سبق كما يظهر بالتأمل وادعاء ان هذا المعنى فيما نحن فيه كانه ظاهر البطلان
بخلاف ما سبق فان فيه مجالا للتأمل فليتأمل   ولا يبعد ان يكون قول الشيخ اه لا يقال فح لا حاجة الى الفصل
الذي بعده اذ لا محذور في تكثير الطرق سيما على طريق الشيخ   سيجيء لهذا زيادة تحقيق لا يخفى زيادته على ما ذكره
ههنا   الشـ ههنا غير شيء غرض هو عما هو تتمة وجود الصورة اي عن جميع ما هو تتمة الصورة والحاصل انها غير شيء
عن الصورة المشخصة فلا يمكن ان يكون الهيولى متقدمة عليها على تقدير كون الصورة المشخصة علة لها كما
تقتضيه فرض كونها علة مطلقة لها اذ على هذا التقدير يكون متقدمة على الهيولى فكيف يصح تأخرها عنها بخلاف
ما اذا جاز تأخرها عن الصورة المشخصة اذ ح لما كان في تقدم الهيولى عليها مع فرض كون الصورة المشخصة

للشركة

بحـ

[illegible]

على انها محذور كالاخير المحاكم فالاولى ان يقال المطلوب آه انت خبير بان هذا الكلام من الشيخ فيظهر كيفية تقدم الصورة على الهيولى سوا
كان مطلوبا اولا ام لا فرد الضا انه فاظهر كيفية التقدم لم نقول بعد ذلك فيجب ان يطلب كيف هو فافهم واما ما ذكره بقوله
فالاولى ان يرد عليه آه لا يخفى ان على هذا المكون يهدا دليلا آخر تاما على اقامة الصورة للهيولى وابطال القسم الرابع ايضا بهو لا تمام
الدليل الاول ثم يرد عليه ان اقامة دليل آخر في اثناء الدليل الاول حال لا يخفى وسوره المحاكم بنظير هذا على الشيء من قول الفضل
والفيا لو كان عقيب البدل سيقضا للمادة آه قد عرفت ان هذا الايراد بل يرد ايراد آخر فافهم المحاكم ولا حاجة
الى الشرطية الاولى لان المدعى آه لا يخفى ان الشيخ اراد ما يتقدم العلية ولم يوقف بينهما في المقام من باب التسامح وعلى هذا
لا ايراد المحاكم ولو قال المراد بيان اقامة الصورة للهيولى واتساع اقامة للصورة ظهر توجيه الكلام وقد عرفت ان يرد الهيولى صح
الفيا على الفقرة الاولى مثل ما يرد على كلام الشيخ ولو اراد الشيخ الضا ان المقوم ليس الا اقامة كما يظهر من سياق
كلامه الشيخ لما من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة لا يخفى ان بناءها على تقدير تمامه يدل على ان الصورة الغير المفارقة
الفيا مقدمة على الهيولى فاوجه تخصيص الشيخ الكلام بالصورة المفارقة والحق في الجواب ما يشير اليه الشارح من ان التشخص
لا ما يذكره بعد ذلك بقوله اقول يمكن الجواب عن الشك الثاني آه ويشكل عليه بما هناك والجواب انه اراد با
آه لا يخفى ان المراد بالتشخص ان كان التميز الاعتباري العارض للماهية النوعية فان اريد بالتمييز امتياز الشركة عن كثيرين فالظاهر ان هذا المعنى بهو صح
يحصل من مجرد وجود الماهية النوعية ولا حاجة فيه الى الاعراض بل الاعراض انما يعرض الماهية انما بعد عروض هذا المعنى او في مرتبته
وان اريد به معنى آخر مثل التميز عند الحس او نحوه فليس ما ينفع في مقاصدنا هذا كما لا يخفى وكذا ان اريد بالعوارض المشخصة العوارض
اللازمة للتشخص وقد مر الكلام فيه اقول يمكن الجواب عن الشك الثاني آه انت خبير بانه لو اكتفى في المعية
بمجرد ان الاعراض متعينة للجسم المتشخص او المادة المتشخصة اي الجسم المأخوذ مع العوارض والمادة المأخوذة كذلك
بعين انما جز منهما فتشمل هذا التقويم حاصل للمادة ايضا وهو ظ فلا وجه لاختصاص التقويم بالصورة اذ على هذا
لا يلزم من هذا الدليل سوى تقويم الصورة للمادة بهذا المعنى اذ لو اريد غير ذلك لا ينتقض بالاعراض كما ذكره الامام لا يقال
انهم يقولون بتقويم المادة ايضا لانهم يجعلون تشخص الصورة من المادة كما ذكره الشارح مرارا وصحيح ايضا من الشيخ
لانا نقول فالانهم يثبتون في طرف الصورة نوعا بالنسبة الى الهيولى زائدا على التقويم الذي للهيولى بالنسبة اليها والحاصل
انهم يقولون ان تشخص الصورة من الهيولى والصورة وجود ذلك للصورة مدخل في وجود الهيولى ليس للهيولى وتشخص الهيولى صح
تلك المدخلية في وجودها وتلك المدخلية هي التي يسمونها شريك العلة وعليه المادة ومقصود الشيخ من هذه
الفصول اثبات تلك المدخلية وهو ظ والكلام معهم ثم انه لا يثبت على هذا التقدير تلك المدخلية الزائدة التي
يدعونها فافهم المحاكم ولئن كان ما منه ما يلزم آه بل نقول ان المعنى الاعم من الاحتياج ايضا لانهم انه لا بد
لو

منهما بان يكون كونهما معلولا علة ثالثة موجبة اما بدون اعتبار الجهتين ان جوزناه او مع اعتبارهما بشرط تلازمهما مثل ان يكون ذات علة
موجبة لجهة حاصلة لها وبتلك الجهة كانت موجبة لجهة اخرى ايضا لها ثم يكون تلك الذات مع الجهة الاولى علة موجبة لامر ومع الجهة
الاخرى علة موجبة لامر آخر فهذان الامران متلازمان من غير حاجة لاحد منهما الى الآخر ثم لو اريد بالعلة الثالثة الموجبة ما هو سابقا
من كون ذات واحدة علة للمتلازمين باعتبار الجهتين من دون اعتبار التلازم بين الجهتين فلا بد من اعتبار ايجاب الامر
الثالث علاقة بينهما لكن تلك العلاقة ما كانها ليس التلازم كما هو اصل الكلام ثم ان ذلك الامر الثالث لا بد ان يتحقق بينهما امتناع
الانفكاك وذلك بان يكون بين جهتي العلية من صدور المتلازمين تلازم على النحو الذي ذكرنا مثلا بهذا ان من وقت كما يعرض
ان التلازم ان اريد به مجرد امتناع الانفكاك يكون المتلازمين معلولا علة ثالثة موجبة اما بدون الجهتين او مع الجهتين التلازم
كاف في التلازم بينهما كما علمت واما اذا اريد به ان ذاتيهما يقتضي ان لا يصح ان يوجد الا معا فالكون المذكور غير كاف
فيه بل لا بد ان يوجد في تلك العلية الشيئية لا سبب ذاتيهما او سبب آخر ان جاز حصولهما بسبب غير الذات ولا مدخل ثم
لعلية احدهما للآخر او معلوليتهما لثالث سواء اعتبر الايجاب للعلاقة بينهما اولا كما قررنه مفصلا فتذكر ويرد عليه
بعد الغاء آه ... في الدعو انما الذي المتلازمين لا بد فيهما من نحو احتياج ولم يكن من ذلك النحو لان كل امرين بينهما هذا
النحو من الاحتياج متلازمان وذلك لان نقول ان التلازم سواء اريد به امتناع الانفكاك في الواقع او بحسب الذات الذي ذكرنا
ظاهر هذا النحو من الاحتياج لا يوجبه كما ذكره المحقق في طالب اما لان يقال بانه لا بد من علة ثالثة موجبة على تقدير ان لم يكن احدهما
علة للآخر او للانفعال فان قيل به فان اريد بالتلازم المعنى الاول فظاهر ايضا انه يحصل من مجرد معلوليتهما للامر المذكور من دون
حاجة الى الاحتياج بهذا النحو الذي ذكره وان اريد به المعنى الثاني فان الحق حصول هذا المعنى لكن بسبب الخارج
من وجود الامر الثالث لا ينفع اصلا سواء اعتبر معه الاحتياج اولا وان لم يجوز ذلك فان كان حصول هذا المعنى من الامر
الثالث فقط فلا حاجة الى الاحتياج ايضا اصلا فلا بد ان يدعوا ان حصول هذا المعنى اذا لم يمكن احد المتلازمين
علة للآخر موقوف على علة ثالثة موجبة مع تحقق نحو احتياج بينهما وحج الشارح في بيان توقف حصول هذا المعنى
على الامر المذكور اولا وعلى الاحتياج ثانيا فان كلام الفاضلين دون اثباته خرط القتاد ومجال المنع فيه واد وادو
المعنى ان لم يحصل هذا المعنى من ذاتيهما بدون تحقق العلية بينهما او من امر آخر غير العلة الموجبة ويرد ايضا ان اراده المعنى
الاول ايضا انه كما ذكرنا انه لا حاجة في تحققه الى الاحتياج اذا كانا معلولي علة ثالثة كذلك نقول انه لا حاجة الى معلوليتهما
لثالث ايضا او على تقدير جواز ما ذكرنا من هذين الاحتمالين الاخيرين يتحقق هذا المعنى للتلازم ايضا من دون ان يكون
احدهما علة للآخر او كلاهما معلولا لثالث فافهم المحاكم ومن ثم لم يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولي علة ثالثة يعني كل
منهما بالاخرى او احدهما بالاخرى من غير ان يكون منافيا للتوقف المذكور من علية احدهما للاخرى المحاكم مع تعلق كل منها عدم صح

بالآخر او تعلق احدهما بالآخر   المحاكم على وجه يتعلق كل منهما بالآخر او يتعلق احدهما بالآخر   ثم يرد على الشارح ان الاحتياج
العام آه فيه ايضا المناقشة المذكورة سابقا فافهم   ثم اضرب عن ذلك بقوله بل هي معية عقلية اه لا يخفى ان لا فرق
فرقا بين المعية العقلية والمعية الخارجية فاذا جاز في المعية العقلية ان لا يكون الاحتياج بين المعين فلم لا يجوز في المعية الخارجية
ايضا فافهم   المحاكم فاما ان يستغني كل منهما عن الآخر فلا تلازم ثم قد عرفت انه لا ينافي التلازم حال وامانه لم يحتاج احدهما
الى الآخر فدور اذ يمكن الاحتياج من الجانبين على ما قرر الشارح في النقض بقوله   الشارح وهو تعلق كل واحد منهما
بالآخر مع وجود هذا التعلق لا حاجة الى اخذ قيد الصورة ذاتا كما اشرنا اليه مرارا   بل الحق في جواب المعارضة
يمكن حمل كلام المحاكم ايضا   وقد عرفت جواب النقض قد عرفت ما فيه ايضا   المحاكم فتقول الهيولى
ما به الشيء بالقوة والشيء ههنا الجسم آه انت خبير بان هذا التوجيه لا يخرج عن بعده وايضا على هذا التحصيل الصورة
الا ان يخرج الجسم الى الفعل وليس يجوز ان الجسم في الهيولى شيء الا ان يقال الجسم الشيء بهذا بل هذا التبقية ايضا
وهي منع ان الهيولى ولا يبعد ان يقال في الجواب عن الايراد انا لا نسلم ان كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع
عدمها بل يجوز ان يكون للوجود انحاء مختلفة تسمى بعضها بالقوة وبعضها بالفعل ويكون الهيولى وجودها في نفسها
من قبيل القسم الاول وبسبب الصورة يصير بالفعل ودعوى ان الوجود بالقوة ليس الا غير متحقق بالفعل لكن يمكن كيفية
ممنوعة لا بد ان يقوم عليه البرهان فتامل   المحاكم فالقطع بان المراد منه آه دعوى القطع ممنوعة اذ كون الكلام
في الصورة لا يستلزم ان يكون متعقب الصورة هو الصورة لجواز ان يكون هو المفارق اذا المقصود وهو مدخلية
الصورة في علية الهيولى يحصل حينئذ ايضا لانه اذا كانت الاعانة بتعقيب الصورة يلزم ان يكون للصورة من حيث
هي صورة ما مدخل في وجود الهيولى وما نقل من الشيخ في الشفاء ظاهر اه حيث يمكن ان يراده ههنا ان المعقب هو المفارق
وهو ظ   المحاكم ثم بعض الادنان قد اتفق اه يحتمل ان يكون مراده من ان الصورة جزء فاعل الهيولى
انها من تتمة الفاعل ومن فوائده   لانها من قبيل القابل لما مر سابقا ان التلازم لا بد فيه من جهة الجانب في امر التلازم
والايجاب لا يكون من جهة القابل اصلا فلا بد ان يكون من جهة الفاعل فالصورة لا بد ان يكون فيها جهة فاعلية
فافهم   المحاكم وفيه نظر لانه لو كان اه الظاهر ان مراد الشارح انه لا يمكن حمل المعين على علة الصور فينبغي ان يحمل على
انه ينبغي ان يحمل على تمام ما له جهة فاعلية بالنسبة اليها لافادة الفاعلية ايضا فلا ايراد وايضا يمكن ان يقال
كون الهيولى علة لنفسها غير محال بيانه ان الهيولى التي تفارقها صورتها اصل وجودها من حيث كونها بالقوة من
المفارق على رايهم كما ذكر الشارح وبقاؤها واستمرارها وتكثيرها من الصورة من حيث هي صورة ما وكل صورة
حادثة يحتاج في وجودها الى الاستعداد للمادة حاصل من الحركات السرمدية على زعمهم واحوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية

للمادة

للمادة مدخل في وجود الصورة الحادثة في الحلول للصورة ايضا مدخل في وجود المادة لكن من حيث يلزم منه دور محال لان المادة في الزمان
السابق موجودة بالفعل بصورة مثلا وباعتبار وجودها في هذا الزمان تحصل بسبب الحركة والاحوال الاتفاقية المذكورة مستعدة لصورة
اخرى فادام الاستعداد باقيا يفيض عليها من المفارق صورة اخرى يكون بقاؤها ووجودها بالفعل في الزمان اللاحق بتبعية الصورة
وبهذا الهيولى لها مدخل في وجود نفسها باعتبار ان وجودها في الزمان السابق من قبيل المعد لوجودها في الزمان اللاحق ولا محذور فيه
ويسمى بهذا زيادة بسط ويمكن ان يقال غرض المحاكم انه اذا حمل المعين على العلة التامة للصورة فيجب ان يكون الهيولى ايضا
داخلا فيها لانها علة قابلة والعلة القابلة من اجزاء العلة التامة ولا شك ان الهيولى في كل زمان علة قابلية للصورة في هذا الزمان
فاذا قيل ان المعقب للصورة في هذا الزمان مدخلا في وجود الهيولى لزم ان يكون للهيولى في هذا الزمان مدخل في وجودها في هذا الزمان
وهو محال فافهم   المحاكم والضمير راجع الى كلام الشيخ اه لا فساد في هذا الرجوع كما لا يخفى   المحاكم والضمير لو حمل اه قد علمت
انه لا يفوت المطابقة للمقصود حينئذ ايضا   الشارح يريد به اضطراب اه لا يبعد ان يراد به على التقدير بين احتياج الاصل
والمعين اوقد علمت ان مدخلية الصورة في وجود الهيولى يلائم من الكلام باعتبار ان الاعانة تعقيب الصورة ولعل مراد الشارح المراد
بالاعانة فلا يخالف ما ذكرنا فافهم   اقول هذا الجواب ليس بمحرر لان السائل يريد انه لا يجوز ان ما ذكره لا يرجع الا الى ما فيه
لفظة لان السائل اورد في السؤال مثلا انهم قالوا ان كل نوع الاشخاص متكثرة ومتشخصة بالمادة فيقال ايضا كذلك فلا بد من ان يكون تكثرها
وتشخصها بمادة اخرى ويتسلسل فيقال في الجواب ان مرادهم من كل نوع انواع الصورة والاعراض بها تم اصل التعقيب ان ما
يذكرون في ان الصورة المتكثرة لا بد لها في تكثرها وتشخصها جار في المادة المتكثرة ايضا فلا بد لها ايضا من مادة وهكذا
وظاهر على هذا انكل هذا الجواب ذكروا ان تشخص المادة وتكثرها بالصورة كما ان تشخص الصورة وتكثرها بالمادة من دون
لزوم محذور كما بينوه محررا مقابلا للسؤال من دون ريب نعم ما ذكره في ان الاقرب الى اصولهم ان تشخص المادة بهيئتها المغمورة
وتشخصها كان ليس يبعيد   هذا المحض بالعناصر او لما كانت مبدأ كل فلك اه لا يخفى ان الذي ذكره الشارح جار في الفلكيات
ايضا وحاصل ما ذكره انه لا يجوز ان يقال ان تشخص الصورة ليس تشخص الهيولى بل هو انها لا انها لا يجوز ان يكون الصورة
المشخصة عين تشخص الهيولى فيكون تشخصه ايضا فلا يجوز ان يقال ان تشخصها ليس تشخص الهيولى بل هو انها وظاهر ان هذا جار في الافلاك
ايضا وكون صورة المتشخصة لا يمكن مفارقتها الهيئات بمواد المخالفة بالنوع وحلول صورة اخرى فيها لا يقدح في تشخصه
الشارح اوغاية ما فيه ان يكون ذات المادة ايضا دخلا في تشخصها والا محذور فيه والحاصل ان هنا الكلام الشارح الوقف
بين كون تشخص الصورة بذات الهيولى وكون تشخص الهيولى بذات الصورة على ان المادة لما امكن ان يفارق الصورة
المخصوصة فيجوز ان يقال ان تشخصها بذات الصورة اذ لو كان تشخصها الصورة الشخصية للزم ان ينعدم تشخصها عند زوال
تلك الصورة وليس كذلك واما الصورة فلما لم يمكن ان يفارق الهيولى المخصوصة فلا يجوز ان يقال ان تشخصها ليس بتشخص

والمادة صح

الذي صح

علة صح

القيم صح

منه صح

علتها باسرها صح

المادة البتة ضرورة انه لا يمكن ان يكون موجودة بدون هذا التشخص وما لا يمكن وجوده بدونه فهو من مشخصاته على ما هو نجا الش
كما ترى وكلامه غير مرتبة وخطاء ثم لا مدخل لما ذكره المحشي في المقام اصلا وكانه حسب ان مبنى الكلام على ان ذات المادة بلا وجودها مع عين الفرق
التشخص فلا يمكن ان يكون مشخصه لها او نسبتها اليها ولا غيرها على السوية فلذا قال ما قال وبعدها ثم لا يخفى ان التشخص بمعنى امتناع فرض
الاشتراك بين كثيرين اما نحو الوجود كما نقل عن الفارابي او متنوع على الوجود بحيث لا يحتاج الطبيعة بعد الوجود اليه او الى تحصيل
التشخص كالحكم به الوجدان اذ انه تحصيل من الفهام او لو تشخص بذاته لما الطبيعة نسبة السهالية العقل الى الجنس فبحيث يكون
متحدين في الوجود والحاصل ان من المعلوم بالبداهة ان التشخص لا يمكن ان يحصل بعد الوجود من امر خارج جديد ومع تقول الشخص
حقيقة ماله دخل في نحو الوجود اي في تشخص الصورة بالمادة الفلكية لا يتعقل الا بدخلية المادة في وجودها وذلك غير معقول
على اصولهم فالحكم بكونها مشخصة لها ايضا غير معقول الا ان يتجوز بالتشخص عن انها محل للصورة الشخصية ولا يخفى ما فيه او انها	لمن وجوده نام
الذهن له مدخل في انضمام نحو الوجود الخاص على الصورة وهذا ايضا بعيد او اريد انها لازمة للتشخص واما الصور التي في العناصر
فيمكن ان يقال ان المادة لها مدخل في تشخصها بالنحو الذي اشرنا اليه سابقا من ان في كل زمان ولما كان وجود الهيولى بسبب
صورة ولا يمكن ان يكون لها مدخل في هذا الزمان في وجود هذه الصورة لكنه يمكن ان يكون لها مدخل في الوجود الخاص للصورة
اللاحقة في الزمان اللاحق باعتبار استعدادها او اعراضها الحاصلة في هذا الزمان ولما كان في الزمان اللاحق ايضا وجودها
بسبب وجود الصورة اللاحقة وهكذا فان جوزنا ان يكون للهيولى تاثير فيجوز ان يكون لها تاثير في وجود الصورة المخصوصة ولو لم
يجوز لها تاثير اصلا فدخليتها عبارة عن استعدادها للصورة الخاصة والتاثير بالاعداد حقيقة للاعراض المكتنفة بها في الزمان
السابق واما ان الصورة بوجودها يصير مشخصة الهيولى او بالاعراض المكتنفة بها او بالصورة نفسها كما ينادي اليه عبارة ايم
فانه غير معقول كما عرفت وعلى هذا الظهر ان ما قال الشيخ من ان تشخص الصورة بالهيولى والهيولى بالصورة في العنصريات
لما يمكن تصحيحه اما تشخص الصورة بالهيولى على النحو الذي ذكرنا واما تشخص الهيولى بالصورة فباعتبار ان الصورة لها دخل
في وجود الهيولى فيكون لها مدخل في التشخص ايضا كما ستذكره المحشي لكنه سيذكر الشيخ بعد ذلك ان الحال في الفلكيات ايضا
كذلك والا رقية مشكل لما عرفت ان هيولى الفلك ليس لها مدخل في وجود صورته حالها ان يحمل على التجوز او ان وجوده الذهني	محل
له مدخل في تشخص الصورة او انها لازمة لتشخص الصورة على ما ذكرنا آنفا او يقال مراده بان الحال في الفلكيات ايضا كذلك
ان الصورة فيها ايضا يحتاج اليها الهيولى لا بالعكس وليت ايضا عن مطلقه ولا آلة وواسطه بل جزء الفاعل كما في العنصريات
لان حال الهيولى حال العناصر في تشخص الصورة للهيولى والهيولى للصورة ايضا فتامل الش من حيث هي قابل للتشخص
قابلية الهيولى لتشخص الصورة على ظاهرها غير معقولة كما مر سابقا فكان اريد بها قابليتها للصورة المشخصة
الش بل الفاعل هي الاعراض المكتنفة بها مر وقفت حقيقة الحال فيه الش فظهر ان تشخص الصورة يكون
بالهيولى

بالهيولى آه فظهر جلية الامر بالا مزيد عليه الش وانما قول الفاضل الشارح المطلق غير موجود آه يمكن ان يقال مراد الامام ان الشي
المطلق غير موجود الا في ضمن الخاص ومتحدا معه في الوجود فاذا كان الانضمام موقوفا على الوجود ووجود المطلق انما هو بوجود الخاص
فيكون الوجود الخاص ايضا متقدما على الانضمام فكيف يمكن ان يكون التشخص موقوفا على الانضمام فاندفع ما اورده الش الا ان هذا
الكلام على ما ذكره الشيخ من ان الطبيعة لا بشرط شي متقدمة على الطبيعة بشرط شي ويحمل على ظاهره اذ على هذا يمكن ان لا ذكره
يكون ه	الش وجه صحة لكن لا يخفى ان هذا المعنى لو فرض له معقولية فانما هو في الجنس والنوع مثلا واما في الطبيعة النوعية والتشخص
فلا الا على راي من يجعل التشخص جزءا عقليا متحدا مع الطبيعة في الوجود الخارجي كما ذلك يظهر بالتامل فتامل الش
والتاثر موجود في العقل دون الخارج في وجود في العقل ايضا كلام وتحقيق القول في حواشي التجريد الا وضح ان يقرر بهذا الا شك
فيه ه	ان انضمام شي آه لا يخفى ان كون انضمام الوجود للماهية في العقل لا يكون بمعنى انه ليس في الخارج ماهية ووجود متمايزان بل
العقل يحلل الماهية والوجود ويفصل منهما ويحكم بقيام الوجود بها فانضمام بخلاف انضمام الصورة الى الهيولى
بتمامه	فانهما امران متمايزان في الخارج هو بعينه ما ذكره الحاكم ويكون ما ذكره الحاكم اوضح في افادة المرام اذ في كلام المحشي يوجد ما يوهم
خلاف المقصود كما لا يخفى ولو كان بمعنى ان الوجود الخارجي ينضم للماهية في الذهن وبسببه يصير الماهية موجودة في الخارج فيكون
ظرف الانضمام فيه هو الذهن بخلاف الهيولى والصورة فان الانضمام فيهما في الخارج اي هو ظرف الانضمام فهذا الكلام
خارج عن طرق المعقولية في نفسه ولو كان مشهورا بينهم في الجملة اذ لا يعلم بديهة ان الوجود الخارجي لا ينضم في الذهن
الى شي في نفس الامر نعم العقل يفصل الوجود للماهية ويصفها به وينتزعه منها لا انه في نفس الامر ينضم الوجود
للماهية في الذهن وهذا الامر من العقل وصف له للماهية بالوجود لا الانضمام لها به ولو كان المحشي كان ذهب اليه
الانضمام كما الظاهر من كلامه في غير موضع ونبهنا انه لو كان كذلك لزم ان يكون الماهية في الذهن موجودة في الخارج
واستحالته غير خفية وما قال المحشي في مصنفاته في هذا المقام ان الموجودية ليست بالانضمام بالوجود بل بتاثير الفاعل
ففساده اظهر من ان يخفى فان قلت فما معنى ما اشتهر بينهم ان الانضمام بالوجود الخارجي في الذهن وانه من المعقولات
او ه	الثانية قلت اما غلط مشهور منهم او مرادهم ليس الا ان زيادة الوجود في الذهن كما قال الش في التجريد في زيادة
ان المقرر بالمعنى الذي ذكرنا انما هو في الخارج ليس الا الماهية الموجودة فقط لا ان يكون امران موجودان
متمايزان فيه والعقل يفصلها ويحللها الى شيئين فزيادة الوجود انما هو في الذهن فقط لا ان الانضمام
في الذهن واما جعلهم اياه من المعقولات الثانية فكان مبناه على حمل المعقول الثاني على الامر الاعتباري ولو
كان الاتصاف به بحسب الخارج لا على المعنى المشهور منه وهو ما يكون منشا الاتصاف خصوص من الوجود
الذهني وتمام الكلام فيه في تعليقاتنا على شرح التجريد وحواشيه الش او ورد على سبكه وهو انهما لما لاوما

الرفع هـ

قوله لا يخفى عليهم وقع هذا الشك والعبارات شتى بان شرع تزيد بلا زمهما والرفع علا تلازمهما في الوجود من لم يحصل الاول انشاء

للشك ودون الثاني وبالجملة الامر لايخلو من عجب والشيخ قد اورد هذا الشك في الشفاء ايضا الشارح بايوجدهما معا هذا

مما لا يحتاج اليه في توجيه كلام الشيخ كما لا يخفى مع انه ظاهر ايضا اليس يريد اذ لو يوجد حتى الشارح فكيف يكونا علة ومعلولا لكانه

احد الايجاد على نحو من الايجاد القريب والبعيد وهو بعيد المحاكم نقول المقدمة القائلة بتوقف احد الكون على العلة

بديهة نظر بل البديهي الاستلزام فقط واما التوقف فلا الشارح الجسم الذي لا ينفك عن صورته هو الفلكيات باسرها

وبيان حالها اه لا يخفى ان الشارح ذكر في اول هذا البحث ان الهيولى لما لم يكن مرجحة لخصوص الشيخ لا سناد التلازم اليها بل

طلب العلة من جهة الصورة وقال في فصل التعقيب انه اشارة الى كيفية تقدم الصورة على الهيولى فيما يفارق صورته

مادته فظهر من ذلك ان الدليل الذي ذكره الشيخ نسبته الى الفلكيات والعنصريات واحدة لانه ابطل الاقسام التي كانت

المطالب جميعا سوى ما هو علة الهيولى وهو بزعم الشارح اجابة الى الظهور فلا وجه لان يخص بالتلطف في استنباط حال الفلكيات

من العنصريات في تقوم صورتها على مادتها كيف وقد قال الشارح عند شرح قول الشيخ والصورة الفاسدة الكائنة

تقوم ما ان حقق الفاسدة الكائنة ما ذكر لان تصور التقوم فيما مع كونها متجددة على الهيولى الثابتة في جميع الاحوال

ابعد وهذا يدل على ان التقوم في الفلكيات اظهر وعلى هذا قياس حال الفلكيات على العنصريات والتلطف في استنباط

حالها من حالها ليس بمناسب اصلا بل لو كان الامر بالعكس لكان انسب نعم انما يستقيم ذلك على نحو ما فعله الامام لانه جعل

فصل التعقيب اشارة الى ابطال علية الهيولى للصورة وبيان تقدم الصورة الا كيفية تقدمها وهو كما ذكره الشيخ يخص

بالعنصريات ثم لم يتم الدليل في الفلكيات لان هذا الاحتمال لم يبطل فيه فلذلك احتاج الى التلطف في استنباط حال

الفلكيات من العنصريات والاولى على طريق الشارح ان يفسر هذا الفصل بانه يجب ان يتلطف بنفسك ويعلم ان

الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم صورته اي كيفية تقدمها هذا الحال اي حال ما يفارقه صورته بعينه لان كيفية

تقدمها بنحو واحد وعلى هذا يصير مستقيما لان كيفية التقدم ما اثبت في هذا الا فيما يفارق صورته مادته ثم ان اصل

التقدم ثبت فيهما جميعا فافهم اقول صورت الاشارة الى ان اه قد ورت الاشارة ايضا الى ما غير

المحاكم او ليس شيء من اجزاء مقارنا في الوجود اه لا يخفى ان ما ذكره في تعريف الوضع لا يلزم منه لزوم مقارنة

الاجزاء اصلا فالاحتراز به عن الزمان غير صحيح الا ان يحترز عنه بقوله بحيث ان يشار الى كل واحد منها انه هو صاحب

منه هـ

باعتبار ان المستفاد قبول الاشارة الحسية لكن لا حاجة الى هذا التطويل فليحمل الوضع اولا على قبول

الاشارة الحسية كما ذكره المحشي وادعاء ان المتبادر من هذه العبارة مقارنة الاجزاء في الوجود غير مسموع هذا ثم

انه يمكن ان يقال قيد ذي الوضع مستدرك لان المقدار الذي له الابعاد الثلاثة تعريف جامع مانع للجسم

التعليمي

التعليمي وكذا مقداره ههنا ان للسطح ولا مدخل فيهما الزمان اصلا فحكم انه ذكر ذلك في تعريف الخط لان المقدار الذي هو طول بلا عرض كانه

لا يصدق على الزمان اذ يقال في الوصف للزمان انه طول بلا عرض ولو سلم انه يقال له ذلك فغاية الامر الاحتياج الى قيد ذي الوضع في تعريف

الخط فما الحاجة اليه في تعريف الجسم والسطح الا ان يقال كانت الحاجة الى ذلك القيد في تعريف النقطة بل في تعريف الخط ايضا فذكر

فيما سواهما استطرادا ولا حجر فافهم الشارح والبسيط الخط والخط النقطة فيه مسامحة بناء على الغالب وظهور المراد الا فكل

بسيط لا يستلزم الخط وكل خط لا يستلزم النقطة الا ان يراد بالتناهي ما يخرج به الكرة ومحيط الدائرة مثلا او يراد التناهي من جهة

واحدة كما سيذكره المحاكم فافهم المحاكم ولا منافاة بين نفي واسطة العروض واثبات الواسطة مطلقا حيث

قيل ان ثبوت البسيط والخط والنقطة بواسطة التناهي لان الواسطة في الثبوت لا العروض المحاكم ومباحث الجسم التعليمي

علاوة فقه زيف الرفع وقال هـ

مذكورة بالعرض كان المناسب تقدم هذا القول على قوله ولما انه موجود البسيط بالذات ليكون الشارح واذا اخذ عروضها للنهاية اي وجود

اضافة الى الجسم النهاية بمعنى انقطاع الجسم وتناهيه انما يصير نهاية مضافة الى ذي النهاية على قياس السطح بل الظاهر ان النهاية بمعنى انقطاع فاعرض

مضاف الى الجسم كالعدم الذي هو عدم مضاف الى البصر ولا يعرض اضافة اخرى الى الجسم ليصير مضافا اليه الا ان يعتبر عروض اضافة العقلية

لا انها مضافة الى الجسم والجسم مضاف اليه او العارضية او نحوها لكن الظاهر ليس بمقصود فيما نحن فيه ثم نهاية الجسم بمعنى ما عنده ينتهي الجسم

لكن النهاية هـ

والذي ينقطع كما يستعمل في العرف بهذا المعنى كثيرا ما يعرضها اضافة النهاية وبها يصير نهاية مضافة الى ذي النهاية بهذا المعنى هو السطح

بعينه فافهم تحقيقه الاشارة في الخارج اه كون حقيقة شيء في الخارج مغايرة لحقيقتها في الذهن غير معقول والا لزم

انقلاب الحقيقة او يقال ان الموجود في الذهن ليس هو الحقيقة بل الشبح المخالف لها وهو مخالف لما عليه المحققون ولو حمل المغايرة

بينهما على المغايرة الاعتبارية بمعنى ان ما في الذهن هو ما في الخارج لكن بشرط اخذه لا بشرط شيء او ما في الخارج هو المأخوذ بشرط شيء

او بشرط لا باعتبار نفسها ثم يجب انه اذا تصورت الاجزاء الذهنية للشيء تصورت الاجزاء الخارجية ايضا وبالعكس ضرورة

عدم التغاير بهذا الاعتبار لا يصح معلومية احدهما ومجهولية الاخرى من حيث ذاتيهما فلا يصح ان يتصور الشيء بالكنه العقلي الا بعد اثبات

الجزء الخارجي وكذلك التصور بالحقيقة الخارجية لا يتوقف على اثبات الجزء العقلي كما سيذكره المحشي نعم غاية الامر انه يجوز ان يتصور

الشيء ولا يعلم ان الذي يتصور فيه هل هي متمازة بحسب الوجود الخارجي ام لا وانما انه لم يتصور الجزء الخارجي فلا يتصور

الا ان يراد التصور بالكنه والحقيقة اجمالا ولا يبقى التخصيص بالجزء الخارجي والجزء العقلي في الموضعين وجه ويرجع الى ما ذكره الامام

فيما نحن فيه وما ذكرنا ظهر ما قيل

والمعترض عليه بانه جار في كلام الشارح ايضا فتدبر الشارح فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم دالة على صورته اه قد مر منا

كلام مفصل متعلق بهذا المقام سابقا فتذكر المحاكم ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بانه من الجائز ان يكون شيء اه لا يخفى

انه على وفق هذا الجواب ان يكون النهاية المتأخرة عن السطح شيئا للجسم متقدما على ثبوت السطح له والحال ان الامام

يقول بان النهاية ثابتة للسطح لا للجسم حيث جعلها اضافة عارضة للسطح فافهم لو قال الشارح اضافة العارضة

لا الموصوف لا يتقدم على الوصف لا انه رفع النقص بالوصف لا يقتضي انه تم ارتفع النقص بالوصف في الكل للمنع منه ايضا مجال فافهم   الشارح
يريد بيانه ان الشبهة التفصيل الثالثة بهذه الشبهة لمن يقال انه اريد بالنهاية المعنى الاول الذي ذكرنا من انقطاع الجسم وتماديه فهذا المعنى امر
السطح عارض للجسم بسبب عروض السطحية والمحدودية له اريد بها المعنى الثاني اي ما تنتهي به الجسم فليس صفة للجسم بل الاشياء الموصوف السطح
ان السطح هو خارج محمول على السطح ومصداقه هو السطح نفسه ولم اخذ منه شيء كالمنتهاية في صفة قائمة بالسطح فلا يلزم فساد
بوجها اصلا انتهى   الحاكم الفاضل الذي يقول كيف يكون السطح والخطاه بهذا الاعتراض ساقط جدا اذ ظاهر ان المراد لنفي
السطح والخط على فرض كونهما غير متناهيين لا يلزم منهما الخط والنقطة كما ان انتفاء الجسم لا يلزم السطح له وقد مر من بيان
الشيخ حيث قال الجسم يلزمه السطح اه وعلى هذا الايراد ولا حاجة الى الجواب الذي ذكره الشارح واذا قطعت الكرة
سطحها حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة هذا مما لا معنى له ظاهرا وكان النسخة
التي عنده مغلوطة ولم يتفق مراجعة نسخة اخرى من هذا الكتاب   الشارح والجواب ان هذا الكلام في فرض الوصل لا يرتفع اه
فيه بحث اذ تحقق الانفكاك في الواقع لا يحتاج الى فرض فارض كيف ولو لم يفرض فارض لم يكن متحققا ثم كونه مفروضا
لا ينافي انه ليس متحققا في الخارج مسلم لكن لا فرق فيه بين الانفكاك وبين القطبية والمحورية وحاصله ان القطبية مثلا كون
نقطة معينة من الكرة بحيث لا تتحرك بحركتها وظاهر ان هذا المعنى لا تحقق له في الخارج ولا يلزم منه ان يكون موجودا ايضا
موجودا في الخارج لكونه امرا نفسيا امريا وانقاف النقط المعينة النفس الامرية ايضا بالانقاف نفس امري وظاهر ان الدائرة مثلا
قبل تقاطع الاقطار وقبل فرض المركز فيها ايضا فيها نقط معينة نفس امرية يمكن ان يتصف بانها نقطة في داخل الدائرة يجب
ان يخرج منها الى الدائرة خطوط متساوية فلنسم المركز ان النقطة عند التقاطع وعند الوصل موجودة وان يكن موجودة
اذ لو اريد الوجود الخارجي فيها بالتقاطع والوصل ايضا لا يحصل الوجود الخارجي وان اريد الوجود النفس الامري فيتحقق من
الصور بعين سواء اذ لا فرق بينهما ولو قيل ان المراد ان هذا الانفكاك ايضا داخل في الوصل الذي ذكره الشيخ لانه
ما لم يفرض الانفكاك لم يتحقق ورد ما اورده قبل هذا الاشتغال لا يكون المركز مثلا غير موجود ولا معنى لقول الشيخ
واما المركز فعند ما يتقاطع اقطار او عند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثخين اه
وما ذكرنا ظهر حال النقطة التي في الثخين ان المركز وغيره من النقاط والمحور ونحوه من الخطوط موجودة
دائما في الدائرة والكرة بالقوة ولا يختص وجودها بحال التقاطع والوصل والحركة واما وجودها بالفعل في الخارج
فلا يكون بعد الامور المذكورة ايضا بعد الامور المذكورة بحصر وجودها الذي بالقوة اظهر فان قلت فيلزم ما ذكره
من لزوم ان يوجد النقاط والخطوط الغير المتناهية في الجسم قلت وجودها بهذا النحو الذي ذكرنا اي بالقوة لا محذور فيه
كما قرر في محله العبارات   اذ ما لم يفرض الانفكاك لم يتحقق اه قد عرفت تحقيق الحال فيه   الشارح لان المقصود

قال م ل للتكلف في مجال

خط م ل ايضا

المصنف

المصنف في فضائل التلفظ به قد عرفت ان الكلام فيما قبل تصور المصنف في فضائل التلفظ به   الحكم بالمحسوس في الجو اعلاه
الاظهر ان يقال الاستقراء الذي يفيد اليقين هو الاستقراء التام واما الاستقراء الناقص فانه يفيد الظن ومع ذلك لا يبعد ان استقراء اكثر
الافراد والا فلا يفيد الظن ايضا والحكم الاولي الذي يشبه عليه بالاستقراء يحصل اليقين فيه من الاستقراء الناقص لانه لم يستقرأ اكثر
الافراد ايضا فيما الحقيقة مشاهدة بعض الافراد معدة لفيضان الحكم الاولي على النفس ثم لا يخفى ان المحسوسات ايضا ليست
بحيث لو رتبت مباديها لانتجت المط كما في القياسات بل ملاحظة تلك المبادي معدة لفيضان الحكم والحاصل ان الفرق بين المحسوسات
والنظريات ليس بان المحسوسات ايضا مبادي كالنظريات ويكون بحيث لو رتب تحصل على هيئة شكل من اشكال القياسات المنتجة
المطلوب لكن لا حاجة الى ترتيبها وجعلها على هيئة قياس من الاقيسة بخلاف النظريات فانه لا بد في تحصيلها من ترتيب مباديها وجعلها
على هيئة قياس من الاقيسة اذ ظاهر ان كثيرا من النظريات ايضا لا حاجة الى ترتيب مباديها على النحو المذكور وملاحظتها كذلك على
التفصيل بل النفس تنتقل منها اليها بمجرد ملاحظتها الاجمالية وكونها في الواقع بحيث لو رتب مباديها كذلك مثلا المقدمة القائلة
بان نور القمر مستفاد من الشمس لها مبادي وهي اختلاف التشكلات البدرية والهلالية عند الاوضاع المخصوصة للقمر بالنسبة الى الشمس وهذه المبادي
لا يمكن ترتيبها على هيئة قياس منتج للمط بخلاف المقدمة القائلة بان العالم حادث فمعناه ان تلك المبادي الحدسية ايضا يمكن
ترتيبها على هيئة قياس بل الظاهر انتقال النفس منها الى المطالب باعتبار ذلك ولم يحتج فيه الى ملاحظة ترتيب تفصيلا وقد علمت
ان الملاحظة التفصيلية غير محتاج اليها في كثير من النظريات ايضا فمجرد ذلك لا يحصل الفرق بين الحدسيات والنظريات مثلا نقول
في المثال المذكور القياس الذي يمكن ترتيبه هو ان نور القمر لو لم يكن من الشمس لما كانت احواله كاشفة بدوائره واحدة بل مرارا كثيرة عند
اختلاف اوضاعه بالنسبة الى الشمس لكن احواله كذلك فنوره من الشمس ولا اظنك مرتابا في ان من يشاهد تلك الاوضاع مرارا
يخطر بباله ان نور القمر لو لم يكن من الشمس لما كانت الاحوال كاشفة بعد ذلك يحكم ان نوره مستفاد من الشمس لكن لا يحتاج الى ملاحظة
القياس تفصيلا وذلك غير لازم في النظريات ايضا كما عرفت فالظاهر ان المقدمة الحدسية هي هذه الشرطية التي ذكرنا لا ان نور
القمر مستفاد من الشمس وان كان قد يطلق عليه ايضا مسامحة وح فالفرق بينه وبين الاوليات كان باعتبار ان الاوليات
ليست من باب التجويز والاحتمال اصلا مثلا العقل السليم لا يجوز اصلا ان لا يكون الواحد نصف الاثنين بمجرد ملاحظة
الطرفين بخلاف الشرطية المذكورة فانه فيها في بادي الراي وبمجرد ملاحظة الطرفين لا يحكم العقل بل يجوز ان يكون ذلك
من باب الاتفاق لكن بمعونة الحدس الذي يعبر عنه بسرعة الانتقال يجزم بنفي ذلك الاحتمال وكان الحدس صفة للعقل
من قبيل الحركة والتردد والتفطنات والانتقالات في مواد يكون العقل مع قطع النظر عنها مترددا متوقفا فيها وبالجملة
نقول لا شك ان الشرطية التي اوردنا ليس لها مبادي ولا شك ايضا انها ليست من قبيل الاوليات ولا يمكن ادخالها
في شيء اخر غير الحدسيات فلا بد من ارجاع الحدس اليه كما ذكرنا لتستقيم الامر والقول بان هذه الشرطية من قبيل

القمر مستفاد من نور م

ل ادخالها

الاوليات والمقدمة الحدسية هي ان نور القمر مستفاد من الشمس باعتبار ان الانتقال من مباديها يحصل دفعة بعيد جدا اما المقدمة الاولى فلانه لا فرق
بين هذه الشرطية وبين الاوليات واما المقدمة الثانية فلانه وقت لان كثيرا من النظريات التي لا شك فيها انها بعيدة من النظريات يحصل
الانتقال اليها من مباديها الا بالاخطار بل يترتب ويتفصل مع ان الظاهر ان الانتقال من مبادي ان نور القمر مستفاد من الشمس اليه بتدريج وتفصيل
والحدس بكون دفعة كما نظر عند الرجوع الى الوجدان مع انا نشك ان نطلق الحدس على الانتقال الذي من المبادي الى المطالب لان رجع بهذا
الى الاصطلاح ولا مشاحة فيه فيما في حاصل ان كلامنا ليس في ان الحدس في اصطلاحهم ماذا ادهو امر لفظي لا طائل تحته بل كلامنا في ان
امثال هذه الشرطية التي ذكرنا انها يجري فيها وبين ما يعدونه من الاوليات وليس الفرق الا بان الحكم فيها يحتاج الى توقف للعقل
ومزيد حدة فيه فحكم بها ومثل ذلك ليس في الاوليات وكون جعل مثل هذه المقدمة بالمقدمة الحدسية سواء كان موافقا
لاصطلاحهم اولا فالحق ان ساعدنا في الفرق الذي نجده وشاققنا في الاصطلاح فلا مشاحة فيه ولئن لم يساعدنا
في الفرق فالحكم بنفيه البداهة والوجدان اذ لا يحصل يدنا الا في يد سلطان الحجة والبرهان بهذا وقس على ما ذكرنا حال العلوم
العادية ايضا والفرق بينها وبين الاوليات بان الحكم فيها ليس بمجرد ملاحظة الطرفين بل بعد ملاحظة العادات
وتتبع احوال الكائن مثلا ونحو ذلك فان قلت ما تقول في التجربيات والمتواترات مثل المقدمة التجربية والمتواترة
ان سقمونيا مسهل وبغداد موجود والمقدمة الاخرى التي هي عبارة عن ان يظهر ذلك الفعل مرارا كثيرة عند شربه يكون فاعلا لذلك
الفعل وان مثل هذا الجمع الكثير الذين اخبروا بوجود بغداد يمتنع تواطئهم على الكذب قلت قد عرفت ان لا كلام لنا في الاصطلاح
فهو الاصطلاح المقدمة التجربية والمتوارة ايهما كانت لا شغل لنا به لكن نقول ان سقمونيا مسهل وبغداد موجود لا شك
انه ليس من الاوليات ولا نزاع فيه ولا ان حصول العلم بهما من طريق التجربة والاخبار فتسمية هذا ان منوط بعدها في التجربيات
والمتواترات واما المقدمتان الاخريان فالاولى منهما لا يبعد ان يكون من قبيل الحدسيات التي ذكرنا ان انما يحتاج بعد
ملاحظة الطرفين الى توقد ذكاء ويحتمل ايضا ان يكون من قبيل الاوليات واما جعلها من قبيل التجربيات فلا وجه له
اذ لا مدخل فيه للتجربة واما المقدمة الاخرى فجعلها من قبيل المتواترات مما لا وجه له اذ لا مدخل فيها للاخبار وكذا من
قبيل الاوليات وجعلها من الحدسيات التي ذكرنا ايضا لا يخلو عن بعد ولعل الظاهر انها من قبيل العاديات اذ الحكم بها يحصل بعد
ملاحظة الطرفين من تتبع احوال الكائن وملاحظة عاداتهم وطرائقهم وتفتيش سنتهم وداداتهم والى هنا قلت من تجربة احوالهم
ارجع الى التجربيات بالاخرة بل العاديات ايضا ترجع اليها فتدبر **قال** الشيخ فاذن الفضاء تنبيه على ان الهيولى وسائر
الصور والاعراض لا يخفى ان هذا كان مناف لما ذكره سابقا من ان الهيولى لو لم يكن لما كان لكل جزء عظم وصغر
ويمكن ان يقال لا منافاة بينهما اذ يجوز ان يكون الهيولى شرطا لان يحصل للمقدار اجزاء متباينة في الوضع ويحصل له الانبساط
والامتداد وشرطا لا يلزم ان لا يكون له ذلك بالذات فتدبر **قال** الشيخ فلا شك ان عظيم تحتمها ان اه فيه

بحث

الفضاء

[illegible]

بحث لان القدر المسلم ان الاثنين اعظم من الواحد ولهن المقداريين اذا التقيا ملاقاة على التنحي والتباعد يكون ان اعظم من مقدار واحد
مثلا ه اما اذا التقيا لا كذلك على سبيل التداخل فلا م انهما اعظم من مقدار واحد الا ترى ان الخطين اذا التقيا من جهة العرض لا يصير طولهما
اعظم من طول واحد مع ان بهذا الوجه جار فيهما ايضا ولا مدخل فيه لكون ملاقاتهما من جهة العرض الذي لا عظم لهما فيه كالا يخفى اولا شك
ان الخطين لا طول لهما ومع ذلك لم يصر الطولان ازيد من طول واحد فلم لا يجوز ان يتداخل الجسمان ولم يصر ابعادهما الثلاثة ازيد
من ابعاد واحد ومن يدعي التفاوت فعليه البيان فالاولى ان يترك بهذا الوجه والتمسك بالبداهة ولئن تمكن الجسم لا بد له من مكان
خال فاذا كان المكان مشغولا بجملته لا يمكن ان يشغله ويتمكن فيه جسم آخر ضرورة او بانتفاء ان تجويز التداخل يوجب تجويز
دخول اجسام العالم في حيز خردلة وهو بديهي البطلان ثم لا يخفى ان امتناع التداخل في الاجسام الكثيفة كالحجر ونحوه
كان لا يجال لانكاره وتجويزه كانه مصادم للبديهة واما الاجسام الطبيعية فهو لا يبعد لبعض المشابهة ولئن كان الحكم
بالامتناع فيها ايضا لا يخلو عن ظهور لكن الجزم به مشكل فتامل **قال** الشيخ ان كنا نجد الاجسام في اوضاعها مثلا
مثلا فيه بهذا الاولى ان الاستدلال وكان من قبيل الاستطراد فافهم **قوله** سواء كان خاليا او مملوا البطلان وليس
الشيخ البعد الموهوم المملو الى آخره من نظر قوله وكلام الشيخ حيث قال قد نجدها في اوضاعها اه نابعد بهذا الكلام
زمه لا ذكره نظر **قوله** وقد اهمل الشارح بيانه وحصر اثبات قبول الزيادة والنقصان اه ضمير بيانه راجع الى ما قال
الشيخ قد نجدها في اوضاعها ثانيا بحيث يسع ما بينها اه وانت خبير بان الشارح ما اهمل بيانه نعم اهمل بيانه لان
قوله قابل للمساواة واللامساواة اشارة اليه والحاصل ان الشارح اكتفى في الغرض الذي يلزم منه المطلوب وهو بطلان
الخلاء وكونه بهذا مستطردا يعوض اجسام فيه يختلف ابعاد ما بينها وتم الغرض على حدة وتنوع اجسام فيه
بحيث يسع ما بينها ثانيا اجساما محدودة وتارة اعظم وتارة اصغر لان الغرض الاول يغني عن ذلك الغرض
لانه اذا اختلف ابعاد ما بين الاجسام فتارة يسع ما بينها جسما محدودا وتارة اعظم وتارة اصغر فلا حاجة
الى افراده على حدة ثم اشار الى التقدير الذي يلزم في الخلاء من جهة اختلاف الابعاد لاحتمال التقدير فيها وتقدير بالفعل
فيها جميعا القول ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير
فلم اهمل بيانه شيئا اصلا ولعل غرضه من بهذا الاحتمال الاشارة الى ان التفصيل الذي ذكره الشيخ كانه لا يجدي
لكثرة او تقدير الخلاء يلزم من اختلاف ابعاد ما بين الاجسام ولا فائدة بعدها الا ان ينقض البعد الذي بعض الابعاد
يسع جسما كبيرا او بعضها صغيرا وهو من جملة التطويلات التي من دأب الشيخ فافهم **قوله** والاظهر ان يقال ذلك
بعض الاجسام العظيم والصغير اه قد عرفت انه اكتفى بفرض ما هو لازمه اعتمادا على الظهور **قوله** فان هذا
هو تقدير البعد بالاجسام حقيقة لا ما ذكره الشارح يمكن ان يكون مراد الشارح بقوله لتقدير الخلاء الواقع بينها

بما انه يتعذر الخلاء بسبب تلك الاجسام المفروضة التي فرق بان فرض فيها مختلف الابعاد ما بينها ان بسبب فرضها كذلك ويمكن ايضا ان
يكون حيز بعد اجسام العالم الابعاد ما بينها لا الى الاجسام وعلى التقديرين لا ايراد اصلا ولا يبعد ايضا ان يقال رجوع الضمير الى الاجسام لكن بمطلق
لا الاجسام التي فرض في الخلاء ويكون المعنى ان فرض اجساما في الخلاء مختلفة الابعاد لتبعد الخلاء الواقع بينها بالاجسام او بالاجسام
المختلفة التي يلزم من الفرض المذكور لانه يسعها ما بين الاجسام المفروضة لما عرفت من ان الفرض المذكور مستلزم لذلك فافهم
ثم اجاب بعض المحققين بان كلام الشارح ايراد واعتراض لا يخفى ان كلام المحاكم لا اشعار فيه بان كلام الشارح ايرادان ولا يتوقف
ايضا ايراده الاول على الشارح على حمل كلامه على انه ايرادان وبهذا يظهر ان كلام الشارح ايراد بين حمل المحاكم على الجواب وكان ينبغيه
للجمل الثاني [illegible] جواب عن الايراد الاول للمحاكم عليه بيان ان كلام الشارح اذا كان ايرادين كان حاصل الثاني ان هذا التوقف للخلاء الذي بين
الاجسام الذي يسمى بعدا مفطورا ولا فضاء ولا البعد الموهوم او اللاشيء المحض وكذا لا اعتداد للخلاء الذي لا تناهي [illegible] لا يمكن الجواب
بان قوله هو الذي يسمى بعدا مفطورا ايراده بانه يسمى عند بعض القائلين بالخلاء وهو ظاهر واما اذا كان ايرادا واحدا فيستقيم
هذا الجواب ولا يخفى ما فيه من التكلف هذا ثم انه لا يبعد ان يحمل قول الشارح ولا اعتداد الذي لا تناهي على انه لا اعتداد للخلاء
الذي لا تناهي بحسب [illegible] حاصل الكلام ان هذا التوقف للخلاء الذي بين الاجسام ولا اعتداد للخلاء الذي لا تناهي بحسب [illegible]
بين الجسمين وهو البعد المفطور الذي يدعون انه بقدر اجسام العالم ومكان لها [illegible] يندفع الايراد الثاني للمحاكم وعلى هذا لا يبعد
ان يقال انه وقع سهو من الناسخ في تقديم العبارة وتأخيرها وكان العبارة هكذا ولا اعتداد الذي لا تناهي وهو الذي يسمى بعدا مفطورا
والذي لا يرد الايراد الاول ايضا فافهم   المحاكم والاظهر منه ان البعد الحسي لا يدخل في البعد المجرد عن المادة فيه بحث لان الشيخ
بين انه لا يمكن ان يكون البعد المنفصل بلا مادة فلا يجب ان يكون بعدا جسمانيا مستلزما من عدم تخصيصه عند سلوك الاجسام اليه
التداخل المحال والجواب ان مراد المحاكم على الدليل الاخير الذي لم يوجد منه ان البعد المنفصل لا يقوم بلا مادة اذ لو اقتضى
فيه ذلك يرجع الى الدليل الاول [illegible] ان يقال الاظهر على [illegible] المقدمة في الدليل الثاني الخادمة لا ان حاصل الكلام
الاول انه ثبت ان البعد لا يقوم بلا مادة فكان هذا البعد ايضا ماديا والحال انه عندهم بعد مجرد وحاصل الكلام الثاني
انه اذا كان ماديا يلزم التداخل في وقوع الاجسام فيه على ما هو رأيهم من تمكن الاجسام فيه وعدم تخصيصه عند سلوك الاجسام
اليه وبالجملة فقد الزم محذور عليهم بتوسط هذه المقدمة فان قلت لعل مراد المحاكم ان اتفاق البعد المجرد والمادي في الحقيقة
ثم [illegible] لا يلزم ان يكون البعد المجرد الذي ادعوه ذا مادة حتى يلزم التداخل المحال والحاصل انه رجع كلامه الى منع جريان
الدليل الذي اقامه الشيخ سابقا على وجود المادة للبعد بناء على ان دليله لا يجري في هذا البعد الذي ادعوه لانه لا
انفصال فيه ولعله لا يقبله فلا يجري دليل اثبات الهيولى فيه وانما يلزم ان يقبل الانفصال لو كان متفقا في الحقيقة
للبعد المادي قلت هذا مع بعده جدا من كلامه يمكن دفعه بان الشيخ اثبت ان الامتداد طبيعة نوعية وهذا

الذي

الذي اقامه الشيخ سابقا ولعل كان مراده ظاهر الصورة الجسمية لكن دليله كان لا اختصاص له بها بل على تقدير تمامه يدل على نوعية الامتداد
المقداري ايضا فافهم   بل المراد بقول الشارح [illegible] وعلى هذا يكون مآل كلام الشارح والامام واحدا كما لا يخفى   المحاكم الآن
نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد كان اراد ان يكون منتهى هذا الامتداد موجودا في الخارج كونه موجودا في الحال [illegible] ان يكون موجودا
او ما ينتزع عنه ولا فرض وجوده [illegible] نظر   المحاكم واما ثانيا فلان صغرى القياس الثاني موقوفة عليها هذا غير مطابق لكلام الشارح
لانه قد صرح بان صغرى القياس الثاني غير موقوفة على شيء بل بديهية لكن في هذا القياس يعلم كليته [illegible] الا ان يريد بالتوقف التوقف
في الكلية وعلى هذا الحمل ان يحمل المصادرة التي اوردناها على المصادرة الاصطلاحية بل على [illegible] ثم على هذا
لا يكون ما اورده المحاكم ايرادا آخر بل هو بعينه ايراد المحاكم   لان المحمول الذي هو الاكبر اه لا يخفى ان المحمول الذي هو
الاكبر في هذا القياس هو قابل الاشارة لان هذا القياس هكذا الجهة ذات وضع وكل ذات وضع قابل للاشارة
والصغرى ايضا لان يقال الحد الاكبر في هذا القياس هو قبول الاشارة فلا بد ان يكون المراد بقابل الاشارة الذي هو
الحد الاكبر هو قبولها حتى يستلزم المطلوب فالصواب ان يقال المحمول الذي هو الاوسط ولعله وقع سهو من العبارة ويمكن ان *ر الكاتب*
يقال مراده بالمحمول الحد الاوسط وقوله الذي هو الاكبر اي الاوسط الذي هو الحد الاكبر في هذا القياس لان في هذا القياس
الاوسط والاكبر متحدان او اراد بالمحمول الذي هو الاكبر المحمول الذي هو الاكبر في القياس الاول الذي ينتج منه صغرى هذا القياس
اي الجهة مقصد المتحرك ومقصد المتحرك ذو وضع فافهم   فلا بد ان يكون المراد بقابل الاشارة قابلها اه على هذا يلزم ايراد
آخر وهو ان هذا القياس حينئذ لا يعلم كلية صغرى القياس الثاني لان صغراه ان الجهة مشار اليها بالفعل والاوسط لم يتناول
الاشارة على ظاهره ويقال ان المراد بتناول الاشارة بالفعل موقوف على كون الجهة ذات وضع وعلى هذا [illegible] *اي بالعلية التوقف في الجملة لا العلية الموجبة وكذا [illegible] صح*
لكن يا بابه قول الشارح وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية ومع ذلك ايضا لا شك ان تقليل تناول الاشارة للجهة بكونها
ذات وضع او قابلة للاشارة لا يخلو عن سماجة كما لا يخفى   وايضا على هذا التوجيه لا بد من ارتكاب تجوز في تناول
الاشارة [illegible] قبولها الظاهر من سياق كلامه حيث اورد هذا الايراد على هذا التوجيه وبعد ذلك استحسن توجيه المحاكم
ان هذا الايراد لا يرد على توجيه المحاكم وليس كذلك لوروده عليه ايضا لان كبرى القياس الاول الذي هو ان مقصد المتحرك ذو وضع
ان قابل الاشارة لان مقصد المتحرك لا يلزم ان يكون مشارا اليه بالفعل وقد ينتج ان الجهة قابل الاشارة لا انها مشار
اليها بالفعل والمحاكم ايضا معترف به حيث قال واما قوله بوضعها فمعناه ان الجهات [illegible] او قطعها قابل للاشارة
ويرجع ما اوردنا ايضا في انه لا يتبين على هذا صغرى القياس الثاني لان صغراه ان الجهة مشار اليها بالفعل فان قيل قد
جعل المحاكم كبرى القياس الذي ينتج صغرى هذا القياس ان مقصد المتحرك مشار اليه بالفعل حيث قال ان الجهة لا بد ان يكون
مشارا اليها لانه يقع حركة المتحرك [illegible] مشار اليها واما ذكره ثانيا مما نقله بقوله واما قوله لوضعها اه فمما [illegible] باب

السامحة لكون زاده من قبول الاشارة كونها مشارا اليها بالفعل او يقال انه حمل هذا الكلام من الشيخ على انه مقدمة اخرى لا انه
عبارة عن نتيجة القياس المذكور بيانه ان نتيجة القياس ان الجهة مشار اليها بالفعل كما هو صورة القياس التي المذكور في الفصل
السابق والشيخ هو ما بين ذلك فقال فالجهة لا بد ان تكون في نفسها وحلقها قابلا للاشارة حتى جاز ان يكون مشارا اليها بالفعل
وحينئذ لا يرد عليه الايراد ان قلت على هذا كبرى القياس تم اذ لا تم ان معقصد المتحرك لا بد ان يكون مشارا اليه بالفعل ولو سلم
فنقول لا يرد الايراد اذن على توجيه الشارح ايضا اذ نقول نتيجة القياس ان الجهة ذات وضع بالفعل فنجعلها صورة
ونضم اليها ان ما له وضع بالفعل تعينا وله الاشارة بالفعل وهو بعينه صورة القياس التي المذكور في الفصل السابق
فلا يلزم ارتكاب محذور في بيان الاشارة ولا يلزم ايضا ان لا يبقى لتتمة صورة القياس التي تم اراد بتقليل الى نتيجة
باقي بحاله وليس كلامنا فيه بل في دفع الايراد قلت لا يخفى ان كلام الشارح حيث قال وكل ذي وضع قابل للاشارة
الحسية يأبى عما ذكرنا الان بحمل على المسامحة فافهم   المحاكم والاولى ان يقال هذا الفصل في بيان ان جهة الحركة اه
في ان تكون الجهة مما له الاشارة بدليل لا حاجة الى اثبات كالاشارة اليه الشارح وايضا لا شك ان كونها مشارا اليها
وكونها مما يقع نحوها الحركة في رتبة واحدة في الظهور والخفاء فاثبات الاول بالثاني حالا وجدله   المحاكم واما قوله
لوضعها ايضا اه قد عرفت ان هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون زاده انه هو نتيجة القياس بعينه فيكون حاصل
كلام الشيخ ان الجهة مما يقع نحوها الحركة ليس من المعقولات التي لا وضع لها بل يجب ان تكون من المعقولات التي لها
وضع وحينئذ قول المحاكم اذ لا فيها مشار اليها وههنا قابلة للاشارة تحت لبس انكر فيه مسامحة اما في الاول فحمله على
الثاني باعتبار جعله كبرى القياس معقصد المتحرك ذو وضع اي قابل للاشارة كما هو الظاهر لا انه مشار اليه بالفعل واما
في الثاني فحمله على الاول باعتبار جعله كبرى القياس المشار اليه بالفعل وثانيهما ان يكون حمله على انه مطلب اخر كما قررنا
انفا والاول اولى لانه بعيد ما ثبت ان الجهة حينئذ ولها الاشارة بيان انها في نفسها قابلة للاشارة والاهم منه فاد لها
الاشارة ام لا اعتداد به اصلا في هذا الكلام ضعفا على ضعف لان اصل الكلام قد عرفت انه لا طائل تحته وهذا
ايضا يصير علاوة عليه فافهم   والحق ما وجهه صاحب المحاكمات وقد عرفت ما في توجيهه ايضا   الشارح
وانما تحقق ذلك لوجوب تناهي الاستعدادات لا يخفى انه لا توقف لكون الجهة طرف الاستعداد على وجوب تناهي
الاستعدادات اذ لا شك ان ههنا استعدادا منتهيا واشارة وحركة منتهيين فالجهة ظرف هذا الاستعداد وان كان
والحركة ولو جاز ان يكون استعداد غير متناه واشارة وحركة غير متناهيين فافهم   الشارح واما الاخر فلان
الجهة لو كان تحصل بالحركة لما وجدت فيه نظر لان ما يحصل وجوده بالحركة لا ان اذ لا بد ان يكون وجوده وجود ذي
وضع كيف وهم يقولون بان الفلك من حركته يحصل تشبهات بالعقول وظاهر ان التشبه ليس بذي وضع والجواب

لم زاده

لم زاده بالحصول بالحركة ان يكون يحصل بالحركة ويكون مع ذلك مما اليه الحركة كالسواد الذي يحصل من الحركة الكيفية بقرينة المقام اذ الكلام هو في ان
من الحركة مما اليه الحركة وكان الوهم اذ ليس من شرط ما اليه الحركة ان يكون موجودة فقد تحرك المتحرك من السواد الى البياض وما هو حصل البياض
كما مر في اول الفصل ولا شك ان الشيء ليس بما اليه الحركة وان كان مما يحصل بالحركة والكلام هو فيه تامل فتامل   المحاكم اما ان الشيء
تتام فلان معقصد المتحرك اما ان يجب ان يكون موجودا او لا اه الايراد بهذا الوجه غير موجه اذ لا حاصل يقول ان اردت الوجوب
واللاوجوب مطلقا فالحصر تام وكما انه منقسم ثالثا وهو الوجوب في الاين وعدم الوجوب في غيره وان اردت الوجوب في الكل
وعدم الوجوب مطلقا فيختار الوجوب في الكل وهو الوجوب في الاين ولا يلزم منه الوجوب في الكيف ايضا وهو ظاهر بل نقول
ان هذا الايراد جار في الوجه المطابق لمتن الكتاب الذي ارتضاه المحاكم ايضا بان يقال معقصد المتحرك اما ان يجب ان يكون موجودا
او لا يجب فان لم يجب معقصد المتحرك بالحصول ايضا لا يجب ان يكون موجودا وان وجب معقصد المتحرك بالتحصيل ايضا يجب ان يكون
موجودا او الاتي الفرق والجواب الجواب والاولى في الايراد ان يقال خصوص الاين والكيف مما لا نظر في بادي الراي بينهما
فرق في وجوب الوجود وعدمه فلا يناسب تخصيص الكلام بالاين بخلاف ما يكون المقصود تحصيلا او الحصول عليه
فان الفرق بينهما في وجوب الوجود وعدمه ظاهر فالاولى بناء الكلام في الفرق عليهما وتخصيص الكلام بما اذا كان المقصد
الحصول عنه والجواب ايضا ما ذكره المحشي فافهم   الشارح ان يكون موجودة ذات وضع اه اي على تقدير التزام
الشك ايضا يلزم ان يكون الجهة موجودة ذات وضع وان كان وجودها بعد الحركة وذلك يكفينا اذ ليس غرضنا سوى وجود الجهة
في الجملة هذا ما تيسر من الكلام في النمط الاول ويتلوه الكلام في النمط الثاني   هذا السؤال لا وجه له بعد ما اوله فيه
نظر لان هذا القول انما هو من المحاكم والكلام في عبارة الامام وعبارة الامام ليست كما في المحاكمات بل هي كما في الشرح ما دفع تغير لا دخل
له فيما هو بصدده وظاهر ان السؤال متفرع على ما ذكره الشارح ومنشأ الايراد انه لم يراجع كلام الامام وظن ان ما ذكره المحاكم
هو بعينه عبارته فافهم   لان المقرر فيما سبق ان الجهة اه انت خبير بانه لم يقرر فيما سبق سوى ان الجهة طرف الاستعداد
واما انها طرف الاستعداد المأخوذ من الى اي الجهة فلا   وبهذا التحقيق يظهر دفع ما افتراه فيه ضبط لان ما ذكر
يا وكان على هذا التحقيق ايضا لا اذا ام يكن فلكره بعض الجسم التعليمي الذي لها جهة بالفعل باعتبار انه ليس استعداد لم
ينته من بسيط الكيف يكون فالملك بعض السطح جهات ثلث او ليس له ايضا استعداد لكن ينتهي الى الانقطاع مثل هذا الانتهاض
مع ان حمل الكرة على الجسم التعليمي ايضا لا يخلو عن بعد وايضا الزام ان لا يكون له جهة على تقدير حمل الاستعداد على الاستعداد
بالفعل الزام بين اذ ما هو المقرر ان لكل جسم من الطبيعي جهة ولا يلزم ان يكون لكل جسم تعليمي ايضا جهة   المحاكم
والامام ينقل اليمين يسارا اه لان اليمين الجانب الاقوى في الغالب وقد يوجد ان يصير الجانب الاقوى ضعيفا في النادر فيصير
يسارا وهو ظاهر لكن يمكن ان يقال لعل الامام لم يعتبر الغلبة كما هو ظاهر كلامه حيث لم يقيد القوة والضعف بها الا انه

[illegible]

وضع له
النمط الثاني

اليمين واليسار

نقل المشهور هو هذا التقييد بالغالب اولى ان يحمل كلامه على هذا الغالب لكن يخالف المشهور وايضا ظاهر الكلام في الجهتين اللتين لهما ت
فاصلة لا الوجه متبدلتهما وظاهر ايضا انهم متبدلهما لا يحصل بمجرد هذا الوضع وليس الكلام فيما هو موضوع له للفظ المحقق الذي هو اصلا كان في
اللغة او في الاصطلاح ولا يخفى ايضا انه ولو فرض انه لم يعتبر الغلبة ولا حاجة في حمل كلامه في بيان تبدل اليمين يسارا او بالعكس الى فرض
خلاف الواقع لكن هذا الوضع الذي ذكره ايضا من جعل القوي ضعيفا وبالعكس فرض بعيد لا حاجة الى تحمل مرتفع مع وجود
مثل ذلك الوضع الذي فرضه الشارح فافهم   اقول مراده بتبدل الجانب القوي ضعيفا اه هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما
ان يكون مراده ان ليس مراد الشارح بتبدل الجانب القوي ضعيفا وبالعكس المعنى المتبادر منه اي تبدل نفس الضعيف والقوي
حتى يحتاج في كونه مثالا لتبدل اليمين باليسار الى الوضع الذي فرضه المحاكم من انقلاب الوجه بل معنى آخر فكان ذلك المعنى غير
ما ذكره المحاكم من انقلاب وغير ما سنذكره المحشي آخرا من السيد المحقق الفاضل لتشكل في ان هذا المعنى ماذا ادنم يظهر لي
معنى آخر غيرهما وعلى تقدير تحققه ايضا هل يكون بحيث يحتاج الى فرض غير واقع حتى يكون نافعا في قبال الشارح اولا وثانيهما
ان يقال ان هذا المعنى هو انقلاب الوجه الذي ذكره المحاكم لكن مراد المحشي ان تبدل القوي بالضعيف الذي ذكره الشارح
هو هذا ولا حاجة الى ان يضم هذا المعنى الذي كان فعل المحاكم ويرد عليه ايضا ان المحاكم لا يقول بان هذا المعنى يفهم مما ذكره الشارح
بل مراده ايضا ما هو مراد المحشي وكان المحشي حمل كلام المحاكم على ما حمل بسبب ابهام قوله ولا لانقلب اليمين يسارا او اليسار
يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فان لفظ مجرد يوهم ان هذا المعنى الذي ذكره الشارح غير كاف
في المقام بل لا بد فيه من امر آخر هو انقلاب الوجه لكن ليس المراد ما توهمه العبارة بل المراد ان هذا الوضع الظاهر
من العبارة لا يكفي من المراد بل لا بد من حملها على معنى آخر حتى يتم المقصود واستعمال كلمة مجرد في مثل هذا المعنى ليس بغريب
كما لا يخفى وعلى هذا لا يرد ما اورده فتدبر   مع فرض ان الجانب القوي اه قد عرفت ان لا يفرض ذلك   مع
الوضع الاخير مستدرك قد عرفت الحال فيه   ولا يكفي الوضع الثاني اذ المدار بالغالب لا النادر هذا محال الادخل له
في بيان ان الاستدراك اصلا ولا يمكن حمله ايضا على انه بيان للواقع ولا على انه دفع لتوهم من يتوهم ان الوضع الثاني
لعله ليس بتعميم الوضع الاول حتى يكون مستدركا بل يكون ذهابا الى ان هذا المعنى قد ظهر من كلام المحاكم بل ليس الكلام
الا في هذا المعنى فاي حاجة الى بيانه مرة اخرى وكيف يمكن منشاء مثل هذا التوهم حتى يحتاج الى دفعه فافهم   نعم
يمكن وجه آخر لولا جعل تبدل اليمين والشمال اه لا يبعد ان يقال لعل هذا الوضع ايضا غير كاف اذ اليمين ما له النسبة خاصة
الى الوجه وهو ان يكون ما يلي الجانب الذي هو الاقوى بحسب الغالب الآن ولا شك انه اذا فرض ان الجانب الاقوى في الغالب
صار ما هو الاضعف في الغالب الآن لا يتبدل تلك النسبة فاليمين والشمال على هذا الوضع ايضا كانا باقيين
كما هما على ما هو الآن نعم قد لا يمكن ان يوصف اليمين بانه الذي يلي الجانب الاقوى بل انما يوصف بانه الذي يلي الجانب الاضعف

اذ ظاهر ان المراد

الوجه مع

الوضع

اذ ظاهر ان المراد باليمين ما له النسبة المخصوصة الى الوجه لكن لما اتفق ان النسبة المخصوصة وقع فيما يلي الجانب الاقوى في الغالب عبر عنه بانه ما يلي الجانب
الاقوى ولو فرض انها اتفقت فيما يلي الجانب الاضعف لعبر عنه بانه ما يلي الجانب الاضعف وكذا الحال في الشمال الا ان يقال ان التبدل النسبة
وليس الكلام فيه لانه اولى فتأمل   الشارح لقول الشيخ المراد من اعتبار الرأس والقدم اه فيه ان الامام لم يعقل انه تبدل في الفوق
والتحت قد يراد بهما ما يتبدل بالوضع وقد يراد ما لا يتبدل بالوضع والاول هو ما يلي الرأس والرجل فلعل مراده ما يلي الرأس و
الرجل ما هو الظاهر منه وهو المعروف بتفصيله اذ العبارة منه ولم يصرح بان عبارة القوم حتى يمكن ان يقال على ان مرادهم ليس هذا
الظاهر بل معنى آخر وهو ما ذكره الشارح الا ان يقال قوله فقد يكون المراد منهما امرا يتبدل بالوضع يشعر بانه مراد فيما بين القوم و
ان يتفهم ايضا لعله كان فيما بينهم هذا المعنى ايضا من دون تصريح بالتقييد الذي ذكره الشارح وحمل اللفظ حملا على ظاهره
وليس كلام الامام اعتراضا على احد حتى يقال ان الامام لم يكف في مقابله   الشارح فاما بتبدلهما ذلك بتبدل بالانتكاس الامام
ايضا يقول بانه يتبدل لما لا يراد على انه الآن يقال ان مراده انما بين ان ذلك يتبدل بالانتكاس ولا حاجة فيه الا لهذا الوضع
الوضع الذي فرضه الامام كما اشار اليه المحاكم في تفسيره للشرح   واقول فمن المراد ما قولنا هو الوضع اه قد عرفت
ان الكلام مثل هذه التوجيهات لا يقبل الامام الآن ان يكون المراد توجيه مثل هذه العبارة ان كان في كلام القوم كتب تطبيق
على العبارة الاخرى فمن دون ان يكون الوضع الرد على الامام فافهم   وهم تقول ما يلي رأس كل شخص اه لا يخفى ان ذا قام
شخص على وجه الارض على النحو الطبيعي فيصدق على السطح من السماء الذي هو تحت الارض بالنسبة اليه انه جهة ما هو اقرب الى قدمه
بالنسبة الى رأسه فيجب ان يكون جهة التحت فلا بد في توجيه كلامه ان يقال اولا جهتين هما المركز والمحيط ثم يقال ان هذا التوجيه ليس
لان نسميه الجهتين فوقا وتحتا بل لانهما اسفل في مستقيم الكلام ويجوز مع ان تفسير الولي ايضا بالوجه ههنا لا يخلو عن بعد
المحاكم والا لكان قوله فما يليها مستدركا اه فائدة ما في ان اعتبار تلك الجهات اولا كان في الانسان ثم بعد ذلك عمم تالي
سائر الاجسام وحمل كان قوله فما يليها اي بالنسبة اليها اي نوع الانسان فافهم   فكان المراد التشبيه بما يليها على ما
حقيقا فايقا قوله فما يليها لا يتعين هذا الوجه الذي ذكره المحشي بحال كما لا يخفى   المحاكم فلا نعلم ان الاجسام السفلية اه
لا يخفى انهم ذهبوا الى ان المكان ان حركة الاجسام السفلية الى فوق او سفل انما هو لطلب امكنتها الطبيعية وهو لا يلزم
ان يكون جهة الفوق والتحت متمايزتان بالطبع بل غاية ما يلزم تمايز الامكنة بالطبع وكون الامكنة في الجهتين لا يلزم
ايضا تمايزهما بالطبع مع ان الامكنة ايضا لم يقع في الجهتين بل انما هي في نفس الامتداد الذي طرفاه الجهتان
المحاكم فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع اه قد عرفت ان الطلب والهرب للمكان وهو لا للجهة   المحاكم
وايضا احدهما ما يلي رأس كل شخص اه فيه ان هذا ايضا يقتضي المكان لان بدن الانسان ثقيل يميل الى مكان
الارض فينبغي ان يكون رأسه في فوق حتى يقع الثقل على القدم لانه اقوى على تحمل الثقل من الرأس الى غير ذلك

كما مر الاشارة اليه ايضا

فهاهو

من القواعد الشرعية ولا هو قبل التحديد فذلك   المحاكم لا طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك انه تقابل الطرفين ولزوم كون
احدهما في غاية البعد عن جسم اذا كان الآخر في غاية القرب منه ثم الآن لنا ان نقول ان ذلك اليقين وذلك عطارد مثلا كذلك بزعمهم ان المطلب
فلك القمر احدهما بالطبع ويهرب عن الآخر ويطلب فلك عطارد الآخر بالطبع ويهرب عن الاول ومع ذلك لا يكونان متقابلين
وليس بينهما غاية التباعد فلمكان الجهتان ايضا كذلك   بل غاية البعد الموجود هو عرفت انفا انه بهذا ايضا غير لازم
اقول هذا اشارة الى ان نقل الشارح لا اشعار فيه بما ذكره اصلا بل انه جعل المتشابه صفة الملاء وداخل الخلاء
على الاطلاق لكنه لما كان الخلاء مطلقا متشابها ما ذكر في الاستدلال انه حدود الخلاء مطلقا متشابهة وكذا حدود الملاء المتشابه
فلا يتصور فيهما تحدد الجهة الحقيقية نعم فيه اشعار بان المتشابه في قول الشيخ فانه ليس حد من المتشابه شامل للخلاء والملاء
وهذا الخلاف كلام الشارح لان الظاهر انه جعل المتشابه الاول صفة للخلاء والملاء وبما ذكرنا اندفع ايراده معا كالاكثر
فان قلت اذا كان الخلاء متشابها في الواقع فاي محذور في جعل المتشابه صفة لهما جميعا حتى يعتني المحاكم بنفيه قلت جعله
صفة لهما يوهم كونه صفة مخصصة في الخلاء ايضا كما في الملاء والحال انه ليس كذلك فلا اتحاد عند المحاكم فتدبر
والعذر بان حاصل العذر آه قد عرفت انه لا حاجة الى العذر من جانب المحاكم واما انه يمكن هذا العذر من جانب الشارح فلا لانه
على ما
لا يأباه ولا ينكره بل هو بعينه ما ذكره المحاكم بقوله لكن الخلاء والملاء لما كان متشابها آه وثانيا انه المراد انه النحو الذي فسر
الشارح كلام الشيخ يوهم كون المتشابه صفة للخلاء وذلك توهم كونه صفة مخصصة كما بينا وهذا الايهام ليس بجيد وليس
التوضيح لان كلام الشيخ صريح في كون المتشابه صفة للخلاء ايضا ولا يخفى ان هذا التوهم ولمن امكن ان يقال انه يندفع
بقرينة المقام اذ لو كان الخلاء غير متشابه ايضا لوجب التوضيح له ليستوفي جميع الاقسام فعدم التوضيح له دليل
على انه ليس كذلك لكن لا شك انه لو لم يجر الكلام على نحو لا يحصل ذلك التوهم اصلا لكان احسن وليس اعتراض
المحاكم ازيد من هذا القدر فان قلت هذا التوهم يحصل من كلام الشيخ ولا اختصاص له بتفسير الشارح لان المتشابه
في كلام الشيخ يحتمل جعله صفة للخلاء ايضا قلت فرق بين الكلامين اذ ليس في كلام الشيخ سوى انه ذكر المتشابه
بعد الخلاء والملاء ومثل ذلك لا يقال في العرف انه يوهم ان يكون صفة لهما جميعا بل لا يبعد ان يدعى ان الظاهر من كلامه
ايضا الى نحو ذلك حيث افرد المتشابه ولم يثنه واما الشارح فقد صرح في تفسير كلام الشيخ المتشابه منقسما للخلاء
ظاهر لمن هو
والملاء وهذا يوهم انه جعل المتشابه في كلام الشيخ صفة لهما كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام   المحاكم
فان هيهنا حشوا آه فيه نظر اذ على هذا التعبير قول الشيخ خلاء او ملاء حشوا الا انه يتكلف ويقال انه هو اشتمال في تضمينه
حشو والظاهر ان ضمير حشو راجع الى المحيط وحاصل المعنى ان المحيط وحده يحدد طرف الامتداد لمحيط او مركزه
سواء كان في حشوه ذلك الشيء الذي فرض انه في حشو المحيط ام له ايضا وظاهر التحديد انه لم يكن بسواء كان
ذلك

ذلك الشيء خلاء او ملاء فيكون في موضعه ذلك الشيء بالوضع وقد تقدم الحكم بالنسبة الى الخلاء ايضا ولما كان الكلام في تحدد الجهتين بجسمين
يكون احدهما محيطا بالآخر بينهما على انه مع قطع النظر عن ابطال تحدد الجهة بالخلاء مطلقا بالدليل السابق اي من شأنه اجزائه
يمكن ابطاله في هذا الشق بهذا الدليل ايضا فافهم   ونقول على هذا الاصل آه هذا انه اذا ابطل انتهى جميع الابعاد والوجود ومنه
من الفوق فقد سلم ولكن اذا ابطل ان جميع الابعاد الموجودة فغير مفيد فتدبر   فلا حاجة الى سرية المقدمات الاخر كما ذكره
ايضا ليس حاصل الا هذا كما لا يخفى   المحاكم فلو كان في خارجه في بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم آه فيه انه لم لا يجوز ان يكون
هذا التوهم من قبيل ان يتوهم حركة جسم خارج من المحدد اليه كما يقولون لكن هذا وهم محض ولا يلزم منه ان يكون بهذه الحركة وجهة
من جهة السفل فلكن انفرد تلك الحركة ايضا كذلك الا انه يقال بعد تحقق جسم في التحت وتحقق جسم آخر من الفوق لا شك انه يتوهم
حركة جسم بينهما وفي جوانبهما متوجها اليهما توهم نفس امري بخلاف حركة جسم في خارج عالم الاجسام متوجها الى المحدد وهذا
كما يقولون في بحث الخلاء ان الخلاء الواقع بين جسمين يتوهم له مقدار توهما نفس امري ويمتنع توهم الحركة فيه واما الخلاء
الخارج من الاجسام فليس كذلك وفيه تأمل لانه اذا فرض ان عالم الاجسام يكون مؤلفا من علاقة اجسام يكون منضودة بعضها فوق بعض
سطحه
ويكون الجسم الواقع فوق الجميع جهة الفوق اي سطحه الاعلى وسطح الجسم الواقع تحت الجميع جهة السفل اي سطحه الاسفل فيكون كل حركة
واقعة في عالم الاجسام اما من تحت الى فوق واما بالعكس ولا يلزم منه محذور واما الحركة المتوهمة في خارج عالم الاجسام فهي بمنزلة
الحركة المتوهمة في خارج العالم بزعمهم فان قلت ما ذكرته صحيح في الحركة من خارج عالم الاجسام لكنه لا يتفق في الحركة في عالم الاجسام
اذ على الوضع المذكور اي كون عالم الاجسام اجساما مستقيمة منضودة بعضها فوق بعض اذا تحرك جسم على سطح جسم
مثلا حركة مستقيمة بحيث لا تفارقه لا يكون تلك الحركة لا الى فوق ولا الى تحت مع انها حركة نفس امرية لا وهمية قلت هذا وارد
على تقدير كون العالم على زعمهم ايضا لزم هو منه
عليهم ايضا اذ يمكن ان يتحرك جسم على خط مستقيم بحيث لا يكون الى تحت ولا الى فوق اي لا يكون من تحت الى فوق ولا من فوق الى تحت
ويوجد كونها منتهية الى سطح الفلك الذي هو جهة الفوق كانه لا يكفي في المرام لانه ادعى ان كل حركة مستقيمة الى جهة الفوق
يكون من جهة التحت اليه وبالعكس نعم لو ادعى ان كل حركة مستقيمة لا بد ان يكون اما الى جهة الفوق او جهة السفل لكان بين
الصورتين فرق لكن هذا الادعاء اشكل جدا فان قلت نفرض ان حجما يتحرك من السطح الاسفل الذي فرضنا من الاجسام
الموضوعة الذي ذكرت انه جهة السفل حركة مستقيمة لكن على الدولاب فلا شك انها حركة من جهة التحت وليس الى
جهة الفوق لانه لا ينتهي الى السطح الذي ذكرت انه جهة الفوق ومثل هذا لا يرد عليهم لان كل حركة مستقيمة من المركز ولو كان
على الدولاب لا بد ان ينتهي الى المحيط الذي هو جهة الفوق قلت غاية ما سلم ان كل حركة من جهة التحت يكون مايلا الى جهة
الفوق اي يكون بحيث تقرب من جهة الفوق وتبعد من جهة التحت لا انه لا بد ان ينتهي الى جهة الفوق وفي موضعه تفصيل
ل التي
البيان فان قلت لعل مرادهم بالحركة المستقيمة الحركة التي تكون بالطبع وهذه الحركة لا بد ان تكون من تحت

لا فوق او من فوق الى تحت قلت فرضها ايضا يكون تلك الحركة اما من فوق الى تحت او بالعكس و يمكن ان يجاب عن قولنا قلت بهذا اورده
عليهم ايضا اه بان الحركة على خط مستقيم و لئن كانت الى اليمين و اليسار يلزم ان يكون من تحت الى فوق او بالعكس مثلا اذا فرضنا
ان جسما تحرك على سطح الارض مع استقامته الى اليمين و اليسار فلا بد ان يكون كلما تحرك يفارق سطح الارض و يختلف نسبته
الى المركز من وقته و يبعد شيئا فشيئا الى ان يصل الى المحيط فيبطل ما ذكر نعم لو منع احد انه لا يلزم ان يكون كل حركة من التحت الى فوق
و بالعكس بل الحركات الطبيعية فقط لكان للرد على الشيخ وجه فتدبر   الحاكم فيكون الجهة الاخرى كل بعد منه فيما مر انه
ان اراد كل بعد مفروض فغير مسلم و ان اراد به البعد الموجود فمسلم لكنه لا ينفعه فافهم   اقول صحة الكلام و استقامته تقتضي اه
ان يعتبر الامر كذلك بل لو كان المحدد الجسم الاول كان محيطا بالثاني لفسد الكلام و خرج عن الانتظام و الحاصل ان محصل كلام الشيخ ان
محدد الجهتين المتقابلتين لو كان جسمين متباينين فاذا فرض ان احدهما حدد جهة باعتبار القرب منه فالجهة الاخرى لا بد ان يكون في غاية
البعد عنه فاذا كان محدد جهة الاخرى كان ذلك الجسم بعيدا منه غاية البعد و لما كان البعد منه كائنا في جميع الاطراف فلا بد
ان يكون ذلك الجسم كائنا منه في جميع الابعاد فيكون محيطا به فرجع الى القسم الذي كان محدد الجهتين جسمين احدهما محيط بالآخر وقد ظهر
ان محدد الجهات يكون بالوضع و يكون هو الحد المحيط الى آخر الدليل و ظاهر ان هذا الكلام مستقيم منتظم و لا يلزم من فرض كون الجسمين
محدد الجهة باعتبار القرب ان يكون تلك الجهة فوقا اذ المقصود ان احدهما اذا كان محدد الجهة فلا بد ان يكون الجهة الاخرى
في غاية البعد عنه بناء على ان الجهتين متقابلتين و ليس فيه فرض كون تلك الجهة فوقا او سفلا و هو ظاهر و بالجملة كون جهة القرب
هو الفوق ممنوع فلا معنى له اذا فرض محدد الجهتين جسمين كان كل جسم منهما محدد الجهة باعتبار القرب منه و البعد عن الآخر   البتة م
سواء كان فوقا او سفلا و لو سلم ايضا ان تلك الجهة فوق فلا محذور في صيرورتها تحتا على الفرض المذكور لان المراد
ابطال الفرض المذكور لا تصحيحه فان اقتضى فساد فرض ان يكون مستلزما لخلاف المفروض فتدبر   و هذا فاسد
لان ما نقول من جهة القرب هو المحيط قد ظهر بما تقدم انه لا يحصل بهذا القول اصلا ... بالوجهين المذكورين قوله و بما ذكرنا
ظهر ان قول الجسم واحد محيط بالاول فاسد البتة قد ظهر بما ذكرنا ان الفساد في آخر الكلام فافهم   و غاية توجيهه ان يقال انه قد
عرفت توجيهه و انه لا حاجة الى هذا التوجيه اصلا فتدبر   لكنه لا يخفى ما فيه من مخالفة لسابق الكلام و لاحقه اه لا يخفى ان سابق
هذا الكلام من الشيخ و لاحقه بما نقله الحاكم فليس فيه شيء بادعاء الخ و لئن كان المراد سابقه و لاحقه بما لم ينقله الحاكم فلا يخفى   القرب من السابق و اللاحق ح
عبارته من حيث انه بعد اعطاء آخر لكنه نقول انه لو سلم ان الشيخ اراد بجهة الفوق و بجهة البعد التحت فلا مخالفة ايضا
اما اولا فلان تلك الارادة بناء على ما هو الواقع بزعمهم من كون المحدد للجهتين جسما واحدا باعتبار الاحاطة فلا محالة من ان يكون
القرب من جهة الفوق و البعد جهة التحت و اما اذا فرض ان المحدد جسمان فالقرب من كل منهما جهة سواء كان فوقا
او سفلا كما ذكرنا و اما ثانيا فلما قررنا ان لزوم خلاف الفرض على هذا التقدير لا محذور فيه بل هو المطلوب فافهم

الحاكم

الحاكم و ذلك لا يوجب نقصا في التحديد اه لا يخفى انه اذا كان عالم الاجسام مركبا من اجسام متكثرة مثلا منضودة بعضها فوق
بعض فنقول الجسم الواقع فوق الجميع يتحقق ذلك الوضع اذ البعد الوهمي او الموجود على اختلاف الاقوال ثم ما تحته ايضا
ان يكون سطحه من فوق مماسا للسطح الاول او لم يكن بل يكون من خلاء البعد الوهمي او الموجود و هكذا الى ان ينتهي الى نوع الاجسام كما يكون
في عالم الاجسام الواقع على ما هو طريقهم و معتقدهم سواء بسواء كما لا يخفى و لا يلزم منه شيء مما ذكره الشيخ فتدبر   مع انه
شاهد ان الحركات الطبيعية اه فيه بحث لان ما يشاهد هو الحركات الطبيعية التي في وجه الارض و ما يليه و لا شك ان تلك
الحركات لا يمكن ان يكون متوجهة من جميع الجوانب الى الفلك لان سمت الراس اقرب من الافق مثلا و الحركة من جميع الجوانب
انما يتصور اذا اطلق الهواء و النار من حاق المركز و لم يشاهده قط نعم قد يتحرك الى بعض الجهات التي ابعد من الارض
ر فيا   على الفرض الذي ذكر لا بد من نفيه من بيان على ان المشاهدة ايضا ليست بمعتمدة في امثالها فيجاد لعله كان تفاوت
البعد بين الاجزاء قليلا جدا فلم يحس بعدم حركة الاجسام الى بعض الاجزاء التي يكون المسافة بينه و بين النقطة المفروضة
ابعد و الجواب ان الهواء و النار اذا خليا و طبعهما على وجه الارض و لئن يتحركا على الاستقامة في جانب سمت الراس الى جانب
الافق لكن في اي جزء كان من اجزاء وجه الارض يتحركان كذلك فلو لم يكن النقطة التي هي جهة السفل هي مركز الارض
ف مع   مثلا نسبتها الى جميع اجزاء سطح الفلك متساوية لما كان كذلك بل يجب ان لا يتحركا الا الموضع الذي يكون على طرف قطر
من اقطار الارض ينتهي ذلك القطر اذا اخرج الى الموضع الذي هو ابعد اجزاء سطح الفلك بالنسبة الى النقطة
المفروضة في جهة سمت الراس بل في جهة اخرى كما لا يخفى و القول بانه لعل في بعض البقاع التي لم نشاهدها كذلك
مكابرة او نظائره في اي موضع كان يتحرك الهواء و النار الى جانب سمت الراس و كذا اما قلنا آخرا من انه يجوز
ان لا يحس بتفاوت سمت الحركة للقطع بعدم تفاوت البقاع و الاصقاع في ذلك لان في جميعها يتحركان الى سمت
الراس حقيقة اذ لم يكن فتدبر لكن يمكن ان يقال لعل كل نقطة من وجه الارض يكون الجزء الذي من الفلك على سمت
راسها اقرب منها من الاجزاء الاخرى و لئن كان البعد من النقطة التي هي المركز مثلا بالنسبة الى النقاط الاخرى فتامل
اما في السؤال فلان ما سبق اه فيه نظر لان الثاني ليس مما يتوقف عليه وجود المحدد بل انما يلزمه و على التقدير
التوقف ايضا نقول ان ما يتوقف عليه وجود موضوع المسئلة لا يعد في الاصطلاح من المبادي لان المبادي اما
بهذا م   مبادي التصور و اما مبادي التصديق و ايضا كون المسئلة المحدد محيطا ليس بعيدا اذ ظاهر ان في المقام اثبات
المحدد ايضا مطلوب لا بمجرد احاطته بل المطلب ان الجهة لها محدد و ان محددها جسم محيط و لعل لما ذكرنا من الامور
قال فتامل   و اما في الجواب عنه فلانه اذا كان نظرا هذا ايرادا على توضيح المبدئية الذي ذكره ايضا كما لا يخفى
الحاكم و انما اورد التقسيم الثاني اه فيه بحث لان هذا مما لا بد منه في اتمام البرهان على ان المحدد جسم

لوجوه

واحد لكن لا من حيث هو واحد وقد اخذه الحاكم ايضا في محصل البرهان وخلاصته انه لو كان المقسم محددا لانه لا بد من محدد للجهتين لما

احتيج الى ذلك لكن ظاهر ان المقسم بالسبق محدد وذلك فافهم والاظهر حمل المتشابه في كلام الشيخ اخذ عرفت من حمل المتشابه

على ان يكون صفة لكل واحد منهما يوهم ان يكون بالنسبة الى الخلاء ايضا صفة مخصصة كما بالنسبة الى الملاء وهو خلاف الواقع

ما لا اظهر تخصيصه بالملاء ولا يفوت التعرض لمحذور الخلاء لما مر ايضا من ان المتشابه المذكور في الدليل توضح على وجه يعم الخلاء

ايضا فافهم بل كل جزء مفروض منه بهذه الجهة فان قلت فحينئذ يكون مجموع المتشابه جهة وهو منقسم في الجهات الثلث

وقد سبق ان الجهة لا يكون منقسمة في الجهات الثلث قلت لو كان مجموعه جهة واحدة كان هذه جميع سطح المحدد جهة واحدة

لكان كما ذكرت ولما اذا كان كل جزء منه جهة على حدة فلا فان قلت فحينئذ يكون الجهات غير متناهية والكلام في الجهتين الاثنتين

قلت فحينئذ يرجع الى الوجه الاخير الحاكم وثانيهما ان المحدد في الخلاء او فيه ان المحدد واقع في الخلاء او الملاء المتشابه

ليس في جنبه اقرب اليه بل في جنبه تفسر الامر ولم لا نسلم انه لا يمكن ان يكون هي الجهة المتغيرة بالطبع كنفس والمركز الذي عقلوه جهة

التحت هو ايضا فرض ولو سلم فانه لا اختلاف بينهما بالطبع فلا يمكن ان يتحقق الجهتان المختلفتان بالطبع

فيها فيرجع الى الوجه الاول كما لا يخفى اقول لكن تقرير الوجه الثالث على وجه لا يستعمل اه فيه تطويل لانه قد

استغنى عنه ايضا بالوجه الاول الذي قال فكل ابعاد اقرب فرضنا ما لهما كذلك مفروضة عدم التمايز فان هو الوجه

الاول بعينه فافهم ويرد على التوجيه الاول ان ما ذكره فيه بحث اذ ليس مقصودهم من نفي كون جسم واحد من

حيث هو واحد محددا للجهتين نفي كون الواحد في جميع الجهات محددا للجهتين حتى اذا كانت الجهتان فيه محددا وكون محدد الامتداد

الجهتين بالقرب والاخر بالبعد لكان ذلك خلاف المنتقي اذ بوجود ذلك لا يتم مقصودهم في هذا المقام من كون المحدد محيطا اذ على هذا

يجوز ان يكون المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد بل من حيثين احدهما القرب والاخر البعد ولا حاجة الى كونه محيطا بمحدد

احدى الجهتين بسطحه والاخر بمركزه فلا بد من ان يقال لا يمكن التحديد الا بالواحد الذي ليس فيه اعتباران كالمحيط والمركز يتحدد جهة القرب بالمحيط

وجهة البعد بمركزه لان البعد الداخل محدد ومتعين وحينئذ تم المقصد فظهر ان ما ذكره الشارح منطبق على الدعوى الا انه لا بد

من اخذ مقدمة اخذها الشيخ في موضع اخر ههنا فان قلت لم لا بد ان يكون الجهتان بها القرب والبعد حتى اذا كان

المحدد جسما واحدا لا بد ان يكون محيطا حتى يحدد احدى الجهتين من جهة القرب والاخر من جهة البعد قلت لما ثبت ان من

كل من تعين الجهتين المتغيرتين بالطبع لا بد ان يكون في غاية البعد عن الاخرى فتدبر الحاكم الا ان الدلالة لا يتوقف عليه

قد عرفت بالتحقيق الحق ان الدلالة موقوفة عليه اذ ما لم يتبين ان احدى الجهتين يلزم ان تحدد بالجسم الواحد من حيث

هو واحد وهي جهة القرب واما جهة البعد فلا يمكن تحديدها به لان البعد قد فارق وهو ليس بمحدود ثم لو كان جسم

واحد لا من حيث هو واحد بل له محيط ومركز يمكن تحديدها بهما لان البعد قد داخل في تمام الامر انه لا بد ان يكون المحدد

تحدد جهة البعد لان البعد قد يكون خارجيا والبعد الخارج ليس بمحدود والا بل مجيب اولى ان يكون التحديد بان كان جسم واحد لا يكون له اعتباران كالمحيط والمركز صح صح

نقطة

محيطا على ما علمت فحينئذ يكون المحكم عن القصد ويتبعه المحشي ايضا والمولى الحاكم في تقريره الملخص نطق بالصواب وههنا قد غفل عن حيث

ولا يخفى عليك ان هذا الاستدراك اه قد علمت انه لا استدراك وانه لا بد منه وقد نطق الحاكم ثمة بالصواب فيحمل قول الشارح

بكل واحد منهما اه فيه ان كلا الباء وحرفي في تعلق قوله لكل واحد منهما بالنفي لا بالنفي وايضا الظاهر حمل السلب الكلي لا يتوقف

على تعلقه بالنفي كما النفي او ذا ما هو كل السلب الكلي هو ان يورد السلب على كل واحد واحد لا على الكلية وهذا انما لا يتفاوت بجعل كل واحد منهما

متعلقا بالنفي او بالنفي كما لا يخفى ولكن انه دفع الايراد في بعض النسخ بما دفع الايراد وكان من غلط الناسخ والصواب هو الاول

او عند حمل الكلام على السلب الكلي يكون معناه انه لا يتحدد الجهتان معا في الجسمين ويرد عليه ايضا انه لا يلزم ان يتحدد الجهتان معا في

الجسمين بل الواحد ان يتحدد الجهتان معا وانت خبير بانه على هذا كان المؤنة التي تحملها المحشي من حمل الكلام على السلب الكلي كان

ان النفي الا حاصل له او هذا الاعتراض بحاله ولا ينفع في شيء تكلف ايضا فافهم اقول كون المحدد يجب ان يحدد الجهتين معا اه فيه بحث

ظ اذ على هذا انما يستقيم لو حمل قول الشارح فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما على انه لا يحدد بهما جميعا على قرار الحاكم

الدليل اذ لو حمل على ظاهره لم ينتظم الكلام الذي في كلام الحاكم انما هو مع الشارح على تقدير حمل كلامه على ظاهره وهو ظ الحاكم انا بيان المط

الاول فهو ان كل جسم اه لا يذهب عليك ان هذين الدليلين لا يدلان على امتناع الحركة المستقيمة على المحدد مطلقا انما يدلان

على امتناع خروجه بالكلية عن مكانه فلعله يمتنع خروجه عن مكانه بالكلية ولم يمتنع ان ينفصل عنه جزء ويخرج عن مكانه ثم يعود اليه

او يتخلخل كل الجسم بحيث يخرج على مكانه الطبيعي او يتكاثف كذلك بحيث ينفصل منه مع بقاء سطحه المحدب كما في الخالين

وظاهر ان الدليلين المذكورين لا يجريان في الصور المفروضة ولان ايضا انه اذا لم يمتنع عليه طبعا شيء من هذه الحركات لم يمتنع

ايضا خروجه عن مكانه بالكلية لا بد له من دليل ولا يمكن ايضا ان يقال مقصودهم ليس الا امتناع خروجه عن مكانه

بالكلية لانهم قد فرعوا على هذه المسئلة امتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف مطلقا على المحدد بناء

على انه يستلزم الحركة المستقيمة وظاهر انها لا تستلزم الخروج عن المكان بالكلية هذا الكلام مع انك قد عرفت سابقا

ان الحركات المستقيمة بالطبع انما هو لطلب المكان الطبيعي الجهة وتعيين الجهة بالطبع باعتبار تعين المكان فالمحدد

اذا فرض انه فوق الاجسام مطلقا فهو يقتضي خروجه عن مكانه الطبيعي فلا يخرج اما ان يقال ان المكان هو البعد او السطح فان كان

المكان هو البعد فظاهر انه لم يبطل بعينه بخروج المحدد عنه بل هو باق بحاله فيجوز ان يخرج منه بالقسر ويعود اليه بالطبع

من دون ان يلزم محذور ودفع او قيل بامتناع الخلاء فلا بد ان يقال ان عند خروجه عنه يجب ان يملأ جسم اخر اما بالقسر

او بالطبع ان جوزنا انقضاء الجسمين مختلفين مكانا واحدا وان كان هو السطح فليس له مكان طبيعي بل وضع ومحاذاة على

ما ذكروه فهو الحيز باصطلاحهم على ما تحقق وحينئذ فلو كان له حيزه الطبيعي ان يكون فوق الاجسام مطلقا ولا شك

ان يتبدل هذا الوضع بان يصير تحت بعض الاجسام يجوز ان يتحرك ليطلب فوقها ولا حاجة الى القاء تحدد الفوقية

ليس ههنا

من طرف سطحه المقعر

الفلك المحيط لا يتصور انه يكون هو المتكلم على نحو يستعمل ما ذكروه من التشبيهات المحيط والمحدد للجهات فافهم

بحيث يتوقف وسلم الاحتياج وقيل انه بعد ما زال المجرد عن الفوق صار فوق الاجسام على ما عرفنا كما يقولون في خارج المجرد فلا يكفي التوجه

والحركة اليه بل فيه اذ حصول المجرد فوق الاجسام بعد ما زال عن الفوقية لا يمكن ان يكون الا بالحركة الى الفوق ولا يتصور ان يكون ذلك بدون حصول

لا فوق الاجسام الباقية بالضرورة فنقول ليس عند حركة المجرد يتحرك جسم اخر لا فوق ولا عدم مقامه وقد يتصور ان يتحرك بعد ذلك

لا فوق ولا تحت كالا يخفى فان قلت كيف يتصور ان يتحرك جسم اخر لا فوق فيه ودونه انه تخرج اولا المجرد عنه قلت يمكن ان يكون خروج المجرد

ودخول الجسم الاخر في زمان واحد بان يخرج المجرد مسافة شيئا بعد شيء ودخل ذلك كذلك والامر في جميع ما ذكر انه يمكن ان ينتقل المجرد في زمان خروج

المجرد جسم اخر كلا اذكرنا في الحادث مسبوقا بالمادة غير مسلم على انه يسلم الاحتياج المذكور هنا على ان الجسم لا يلزم ان يتحرك في العدم الصرف

انما هو بنا على متابعتهم والا فليس عليه دليل قاطع اذ ما قيل في امتناع الخلاء كما يجيء من ان الحركة في الخلاء من معارف ليس بتام كما سيظهر

انشاء الله تعالى ولم يطلع على دليل اخر يدل على هذا المقصد مع انك اذا افتشت حال حركة الاجسام في الاين تجد ان كل حركة انما هي في العدم

على تقدير عدم القول بالبعد المجرد كما هو راي الشائين اذ الجسم الذي يتحرك لا يمكن ان يدخل في بعد جسم اخر لامتناع التداخل فلا محالة يدخل

في العدم فلا فرق اذن بين حركة الجسم خارج عالم الاجسام او داخله سوى ان حال الحركة في داخل عالم الاجسام يدخل في عدم يكون

اطرافه احسام ما وفي حركة خارج ذلك العالم لا يكون اطراف العدم الذي يتحرك فيه احساما ولعل هذا الفرق غير مؤثر جدا في المقام

كما لا يخفى عند التامل التام فتامل ثم على تقدير تجويز الحركة في العدم يمكن ان يقال يجوز ان يتحرك كل عالم الاجسام المحدد مع ما فيه

من هذا المكان الذي فيه مع بقا المجرد في مكانه وذلك لانه لا يمكن حركة ان يقال ان المجرد يطلب المكان الاول والجهة الاولى

لانها صار احد سطحي حقيقي والمجرد انما يطلب الحيز الطبيعي الذي هو كونه فوق الاجسام وذلك حاصل له في الوضع المذكور

وكذا لا يمكن ان يقال ايضا ان الاجسام الاخر يطلب ذلك المكان والجهة لان الاجسام الاخر يطلب محيط المحدد او مركزه

وفي هذا الوضع ذلك حاصل لها ايضا لكن فيه اشكال لان احد حالين هذه الاجسام جميعا من المحدد وغيره لم يتبدل مكانها

او قد يدل على ما ذكرت تكيف يتصور حركتها اشبه الا ان يقال الحركة الاينية من البعد الوهمي وان لم يكن من المكان بمعنى السطح او الحيز

بمعنى الوضع وما بهما انه حركة المجرد على هذا ان قسم من اقسام الحركة لان حاصله انه بالطبع طلبا للمكان الطبيعي واما المجرد

فلا يمكن ان يكون حركة طبيعية لانه لم يفقد حيزه الطبيعي حتى يطلبه ولا قسرية ايضا لان ما هو يتحقق قبيله من الوضع المعين

حاصل حال الحركة فكيف يكون الحركة قسرية الا ان يقال الحامل يتحرك بالارادة ويتبعه الاجسام الاخر بالطبع ثم القابل ان يطعن على التحرير الذي

ذكرنا ايضا انه بعد خروج المجرد مع ما فيه عن مكانه يمكن يعرفه ان لولاه ان لذلك المكان تعينا وتحددا ولزم ان تكون للمجرد وما فيه يطلبه من ورده

ان بعد خروج الجسم عن مكانه وليس عنده ما هو حاكم العقل يبقا تعين ذلك المكان وتحدده وليس عنده بمنزلة ما فوق الفلك ونحوه

ثم نقول هذا التعين والتحدد بانه شي ما يوجد فان قيل لوجود جسم اخر يقع قطع النظر عما هو فاعده ثم ان الحادث لا بد له

من مادة يكون ذلك الجسم ايضا كذلك ويلزم الخلاء بين الكرتين ولكم ان ذلك الجسم محال اولا يمتنع الكروية وثانيا يلزم امتناع

الخلاء

وليس عند ما عرفنا هو

الخلاء وثانيا ثبت به تعاد التحدد والتعين بعد خروج المجرد وما فيه والعلاء من بديهة الوهم ورابعا لجواز استناده الى وقوع الاجسام فيه سابقا

من ان وقوع الجسم في بعد وهمي بعينه سببا لتحدده وان خرج عنه ولا يخفى عن بعد فتدبر والحق ان يحل الشبهة المذكورة اما على صلاحية

على هذا بان يقال ان عدم تقدمها على الجهة مستلزم الا ان يتمسك بان الجهة لا يعتبر ان يحددها وتعينها جسم خاص فلا يمكن ان يكون صلاحية الجسم

الاخر متقدما عليها مع انه قد يثبت ان يحدد الجهة لا يكون بجسمين وايضا قد يثبت ان هذا الجسم الذي له الصلاحية المذكورة

ليس بمحدد ويمكن ان يناقش فيه ايضا بان ما ثبت هو ان الجسمين لا يمكن ان يتحدد بهما الجهة وبالاخر الاخرى لا انه لا يمكن ان يكون

جسم اخر من شانه الصلاحية لتحديد المحدد للجهة هذا الكلام مع انه فرق بين التحديد بالفعل اذ الفعل لا يلزم ان يكون محددة وبهذا ظهر انه اذا كان الجسم

الاخر علة لا يلزم ان يكون له دخل في التحديد حتى يلزم التحديد بالجسمين فتامل اقول لا يتعين ان هذا الجسم له فيه بحث اما اولا

فلانك قد علمت ان ليس المقصد تقدم المحدد على الاجسام الاخرى من حيث ذاتها بل من حيث هي متحركة او من شانها الحركة او

نحوها فلا بد من اثبات عدم تقدم هذه الجهات حتى يلزم المقصد المذكور الا انه يقال لما ثبت ان الاجسام الاخر لا يمكن

متقدمة على الجهة لكن حيثياتها ايضا متقدمة عليها ضرورة واما ثانيا فلان على ما ذكر يلزم تقدم المحدد على الاجسام الاخر

من حيث ذواتها الخصوصية لا من حيث ذواتها فقط متقدمة على الجهة فان ما تاخر عنها او معها على التقديرين يكون المحدد المتقدم

على الجهة متقدما عليها وهم لا يقولون به واما ثالثا فلما عرفت من الفرق بين المحدد والعلة ثم نقول المحدد لنفس تلك

الاجسام الغير المحددة للجهة لم يثبت عدم تقدمها على الجهة الا ان ليس العقل عندهم لا يحدد جهة لكن يتقدم عليها وحينئذ ليس خصوص

الجسم كذلك الى انه لو امكن تحديد الجهة ايضا متقدما عليها غير مسموعة لان يقوم عليها البرهان واما رابعا فلان الشي قد ذكر سابقا

ان المعية على وجهين زوما وتقدما واتفاقية والمقدم على ما مع الشي بالنحو الاول يستلزم التقدم على الشي لا ما بالنحو الثاني فالمقصود من قوله

لان لا يتصور ان يكون اه اثبات عدم التقدم مع الملازمة حتى يتم الدليل كما يشير اليه قوله معه امتناع الانفكاك عنها ولو

اكتفى بما ذكر لم يثبت اللزوم كما لا يخفى وبما ذكرنا من الوجهين الاخيرين اندفع ايضا الاشكال الذي يعرض في المقام بما ذكرنا

في الايراد الثالث فافهم ويمكن ان يقال انه لا يطابق التقييد المذكور اه فيه انه قد مر سابقا ان كل حركة مستقيمة يكون من

فوق الى تحت او بالعكس فلا يمكن ان يكون حركة مستقيمة من غير الجهة الطبيعية الى غيرها ولو منع ذلك لا ينهدم بنيان

ما اسسه من لزوم تحديد المحدد الجهتين على ما نظهر من النظر في المباحث السابقة وايضا على هذا يتجه المنع ايضا على ما ذكره

من انه لا يجوز للمحدد حركة عن الوضع الطبيعي اه لانها انما يكون عن الجهة الطبيعية او اليها اذ يجوز ان يقال الحركة الى موضعه الطبيعي ليس الى جهة

الفوق او السفل سوا السوا فتامل وعلى هذا ينتقض التحرير الاخير اه فيه نظر لان هذا الدليل تام على امتناع الحركة المستقيمة

على المحدد مطلقا ان يقال لو خرج المحدد عن مكانه وتحرك فلا شك انه في اثنا الحركة ليس في الجهة التي يطلب موضعه الطبيعي وان يطلب

ايضا تلك الجهة فتلك الجهة ليست متحددة به وبقربه لانها متحددة ضرورة ولزم ان يكون بوجوب المحدد والمنع بانه يجوز

لا يكون تلك الجهة التي يهرب منها الطبيعي احدى الجهتين الفوق والسفل المشترك بين الجهتين كما علمت فظهر ان ما ذكره الشارح ليس كما ينبغي
ثم لا يذهب عليك ان هذا الايراد لا يرد على السيد لان غرضه ان في اثبات تقييد الحركة باعتبار المكان الطبيعي ان يظهر ان الحركة
الى الجهة الطبيعية والهرب منها قرينة الدليل لان الثابت فيما سبق انه محدد للجهتين الطبيعيتين ما دام لم يثبت انه عند خروجه عن مكانه
يلزم تحدد الجهتين الطبيعيتين بغيره لم يلزم تحدد [illegible] واذا اقتران المكان هو المكان الطبيعي فجهته جهة طبيعية ويلزم تحدد الجهة الطبيعية
بغيره والتشبث بعينه ان المحدد [illegible] عليه الحركة المستقيمة الذي ذكر ما في الحاشية السابقة يرد على السيد ايضا ان كان كلامه كما ذكره المحشي
او لم يحضر في الآن حتى ينظر فيه فتدبر   اعترض انه لا يتصور له موضع اه هذا على راي القائلين بان المكان هو السطح و
مع ذلك لا يخفى ايضا ان الجسم الذي لا يحيط به سطح يتصور له مثل الحركة التي تسمى بالحركة الاينية ويكون للاجسام التي يحيط
بها سطح بالضرورة والمكابرة مكابرة ثم لا يخفى انه لو كان الكلام في امتناع الحركة على المحدد مطلقا حتى بالنسبة الى الاجزاء ومن طريق التخلخل
والتكاثف فالمنع قوي ظاهر والجواب لا يحتمل الانكار فافهم   وثانيهما انه ليس وراءه اه قد يقال ايضا انه يجوز ان يتحرك في جوفه
بان يدخل شيئا فيه حتى يحصل فيه بالكلية ويخرج عن حيزه او مكانه اذا [illegible] لا ان الاعتبار التكاثف في نفسه المكان ثم لو
ادعي امتناع الحركة عليه مطلقا فالامر اظهر على ما عرفت مع ما علمت سابقا انه يمكن تجويز الحركة في العدم فافهم   الشارح
لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد عنه اما اولا فلانا لا نسلم انه لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد الا انه لا يعتبر حينئذ
التحديد وهو خلاف الظاهر العبارة واما ثانيا فلانه اذا كان كذلك لوجب القطع بان المحدد متقدم على الاجسام ذوات
الجهة تقدما بالطبع والعلية لا التردد وكانه اراد انه لا يوجب على سبيل التجويز ولا يخفى ما فيه من التكلف   اقول ما ذكره
الامام انما يدل على عدم تقدم الجهة اه هذا بعينه ما ذكره الحاكم بقوله والشبهة انما هي في معية عدم الخلاء الذوات الجهة
اه   قلت المقارنة بينهما انما هو بعد وجود الحاوي حتى انه اذا كانت المقارنة بينهما بعد وجود الحاوي فلا محذور
لان بعد وجود الحاوي يكون المحوي واجبا لا امكان حتى يلزم امكان عدم الخلاء وكانه اراد بعد وجود الحاوي عنه وقد
لا يرد بهذا الايراد فافهم   في مرتبة   الحاوي الظاهر المحوي وكانه وقع سهوا من الناسخ ثم لا يخفى انهم زعموا ان الفلك
الاول مستند مع العقل الثاني الى العقل الاول والفلك الثاني مستند الى العقل الثاني ففي مرتبة العقل الثاني يكون الفلك الاول متحققا
وعلى ما عرفت به المحشي يكون المقارنة بين الفلك الثاني وعدم الخلاء متحققا والفلك الثاني في تلك المرتبة في حد الامكان
كما عرفت به ايضا فيلزم ان يكون عدم الخلاء ايضا في مرتبة الامكان فتدبر   الحاكم فتوقف الشيء على نفسه الظاهر
ان ليس غرض الشارح ان يكون قوله في المكان جزءا للتعريف حتى يلزم توقف الشيء على نفسه لكن لما كان ذلك
الجسم ذا المكان في الواقع نبه عليه اشعارا بان الجسم الذي يحيط به السطح المذكور ذو المكان وان السطح المذكور مكانه
ومثل ذلك غير عزيز في كلامهم   اقول في الجواب المراد بالمكان في التعريف مستوى هذا اللفظ لا يخفى ان مفهوم

ثم هذا اللفظ

ثم هذا اللفظ من وجوه الملازمة في هذا الجواب حقيقة لا ما ذكره اخرا بقوله ويمكن ان يقال ايضا وليس جوابا آخر بل يكون اذا
تحته فافهم   الحاكم ولنعبر به ما هو محاط فقط اه يمكن ان يقال مراد الشارح ان في القسم الاول من الاجسام اي المحيط على الاطلاق
لا يتحقق الموضع والوضع بحسب الاشياء الخارجة عنه مطلقا وانما يتحقق الوضع بحسب الاجزاء وبحسب الاشياء الداخلة
وفي القسم الثاني يتحقق جميع ذلك وذلك لا يستلزم ان يكون جميع ذلك في جميع افراد القسم الثاني بل يكفي ان يتحقق فيه في الجملة
وهو كذلك فلا ايراد   وذلك لان المحدد ولئن كان محيطا على الاطلاق كان واحدا بالضرورة اه فيه بحث لانه ان اراد ان
المحدد المستقل في التحديد لئن كان محيطا على الاطلاق كان واحدا بالضرورة فلا نسلم قوله ولئن كان محاطا لزم تعدد المحدد لان المحاط
لو كان محددا مستقلا فكيف يمكن تعدد المحدد ح وان اراد ان المحدد في الجملة لئن كان محيطا على الاطلاق كان واحدا بالضرورة
لم لجواز ان يكون على هذا التقدير للمحاط ايضا مدخل في التحديد والجواب بان كون المحاط محددا مستقلا محال فيجوز ان يستلزم
نقيضه الذي هو تعدد المحدد فيه انه يجوز ايضا ان لا يستلزمه فكيف يجزم باللزوم الا ان يقال العقل كان يشاهده على ما
ذهب اليه البعض من ان بعض المحالات يجد العقل اللزوم بينه وبين امر آخر فلعل ما نحن فيه كذلك مع ان هذا المحال
يمكن فرضه بعنوان المحال ومع هذا وايضا على هذا التقدير يبطلان هذا الاحتمال اي كون المحاط محددا مستقلا
يجزم به فلا ينبغي التشكيك في وحدة المحدد اللازمة لكون المحدد المستقل محيطا على الاطلاق وتعدده اللازم لكونه
محاطا مع ان الاحتمال غير منحصر فيهما بل [illegible] التشكيك عليهما غير مستقيم فكان الاولى ان يقال ان التشكيك في ان
المحدد هو المحيط على الاطلاق فقط دون مدخلية المحاط فيلزمه ان يكون واحدا او ان للمحاط مدخلا ويلزمه تعدد المحدد
اذ لا يمكن ان يكون المحاط مستقلا لما بيناه فلا بد ان يكون للمحيط ايضا مدخل فيلزم التعدد او يقال ان التشكيك في
ان المحدد هو المحيط على الاطلاق فيمكن ح ان يكون واحدا او المحاط فيلزم ان يكون متعددا على ما قرره فتأمل والاصوب
في الجواب ان يقال المراد ان المحدد الموجب لجهات الحركات المستقيمة ان كان هو المحيط على الاطلاق فكان
المحدد مطلقا واحدا بالضرورة وان كان هو المحاط فكان متعددا بناء على ما ذكره من انه لا بد ان يكون للمحيط مدخل في تحديد جهة المحاط
فتدبر   الحاكم واما ههنا فالمراد تحدد الجهتين اه لعل مراد المعترض ما ذكره الشيخ سابقا من انه على تقدير تحدد احدى
الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط يلزم ان يكون المحاط حشوا في التحديد جار ههنا ايضا بان يقال انه اذا كان المحاط مثلا محددا لجهات
الحركات المستقيمة والمحيط محددا لجهة المحاط كان المحيط كافيا في التحديد مطلقا والمحاط كان حشوا في التحديد وورود
الاعتراض ان ورد مشترك فلم حكم بالاستحالة سابقا دون ههنا والاعتذار بان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل
على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين على ما ذكره الشارح ليس بنافع اذ هذا الاعتذار جار
في السابق ايضا وعلى هذا يندفع الجواب هذا ثم لا يخفى انه لو جعل تردد الشيخ في ان المحدد محيط او محاط على ما ذكره

الواقع ومثل ذلك لا يشك في جواز حكم العقل باستلزامه لامر انما لا يجوز حكم العقل فيما افتقر بعنوان صح

لا يرد ايضا هذا الاعتراض لانه لا يعني الشيخ ان ما يتقدر لم يكن المحدد الا طالا بد ان يتحدد جهة بالمحيط مطلقا بناء على ما ذكره سابقا من ان يكون
المحاط حشوا في التحديد بهذا التوجيه الاعتراض المذكور كما قررنا لكن يمكن ان يقال على هذا التقرير الشيخ ابطل سابقا ان يكون المحدد جسمين بناء على ما ذكره
من الوجه وههنا تردد اولا بان المحدد هو المحيط على الاطلاق او المحاط ولا شك ان هذا التردد مما يعرض في بادي الرأي ليس مما يظهر بطلانه
بما ذكره سابقا ثم عرض بل قرر ثانيا على ان يزداد انه لم يصير في تصوير اته بلفظ كان يزد شبهة بان المحدد الاول الذي لا يتحدد جهة قبله الا
المحيط المطلق ولو المحاط لم كان له وجود كما كون في بادي الرأي لا بد ان يحدد جهة قبله المحيط ولما كان بطلان هذا ظاهرا بما لاحظ
بما سبق منه من بطلان تحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط تعرض لا بطال هذا الاحتمال ايضا واكتفى بما سبق اختصارا هذا
اذا حمل كلام الشيخ ولعله لا يكون المحدد الاول اه على ما يقتضيه الحق في توجيه كلام الشارح ان يكون كلاما براسه لا ان يكون توجيها
لاحد الاحتمالين المذكورين من قبله واما اذا حمل على انه ترجيح لاحدهما على ما حمله الحاكم في توجيه الكلام فالظاهر كما لا يخفى ثم انه يمكن
توجيه كلام الشارح ايضا بحيث يندفع عنه ما ذكرنا فتامل   وفيه تكلف كانه لا تخلف عنه بل هو الظاهر من سياق الكلام كما لا يخفى
الحاكم ليس المراد بالمحدد الاول الا ما يحدد به الجهات بالذات اه ظاهره ان حمل تفسير الشارح المحدد الاول بانه الذي لم يحدد
جهة قبله على المحدد بالذات وتوجيه كلام الشيخ ثم انه اولا تشكيك في ان المحدد بالذات لجهات الحركات المستقيمة المحيط على الاطلاق
او المحاط ثم عرض بقوله ولعله لا يكون المحدد الاول اه الى ان الحق هو الاول وضعف ما ذكره الشارح بيان ان المحدد الاول هو المحيط
على الاطلاق وان المحاط ليس محددا اولا وتنبه عليه الشيخ مكررا لا بد ان يكون ان المحدد الذي لا يتحدد جهة قبله ليس الا المحيط
المطلق واما المحاط فلا بد ان يتحدد جهة قبله ولا يرد على ان المحدد بالذات لا يمكن ان يكون محاطا او ان يكون المحاط محددا بالذات
لجهات الحركات المستقيمة ولو كان يحدد موضعه وجهته بالمحيط الا انه يقال الشيخ زعم انه في هذه الصورة يلزم ان يكون
التحديد بالوضع هو ابطل ما ذكره سابقا في ابطال كون التحديد بجسمين يكون احدهما محيطا بالاخر اذ ظاهر ان ما ذكره ثمة ليس الا سوى ان هذا
دفع حكم ثمة بانه يلزم منه التحديد بالوضع فلكن ههنا ايضا كذلك كما اشرنا اليه في الحاشية   الشارح ولا يجوز ان يكون متقدما هو
على موضعه الخاص به اه المراد انه لا يجوز ان يكون مستقرا من حيث هو ذو وضع متقدما على موضعه الخاص به فيلزم الحكم عن تقييد
ولم ارد لا يجوز … ان يكون متقدما على موضعه الخاص فغير مسلم اذ يجوز ان يكون ذات المحاط متقدما على المحيط او في مرتبته فان
قلت المحاط لما كان ذا وضع فكان ذلك الوضع طبيعيا له بناء على ان كل جسم له مكان يكون له مكان طبيعي … موضع لحق
في سطح المحيط له لا يحصل في المقام ثم … لا شك ان عدم وجوده عن طلبه بالطبع فلا بد ان يكون له تعين قبله حتى يتحقق ذلك
قلت يجوز ان يكون المحاط ايضا ما لا يمكن ان ينتقل عن موضعه ويعاوده اليه كما هو الحال في المحيط ولو قيل انا نفرض خروجه
عنه وعوده كان بطلبه فلا بد له من تعين سابق قيل لو وجود الفرض ليس بكاف في النقض والا لوجب ان يكون الوضع الطبيعي
الذي يحدد الاول … لانه يكون فوق الاجسام محددا قبله لجواز ان نفرض بعدا عن ذلك الوضع … فتدبر
الاول له

الى

الشارح واما المحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره بعينه اذ يجوز قبل تحدد موضعه ان يكون محددا لموضع غيره مثلا نفرض ان المحاط وجد
اولا اما بالزمان او بالرتبة وتحدد بمحيط وبمركزه جهات الحركات المستقيمة ثم وجد المحيط وتعين موضع المحاط وعدم جواز تقدم المحاط
على موضعه قد عرفت ما فيه ثم ما ذكره وان دل على عدم جواز كون المحاط متقدما على المحيط فهو تمام كما يجيء   اقول لا دفع لمثل هذا الايراد اذ
يمكن ان يقال اه فيه نظر لان مراد الحاكم ان المحدد الذي يثبت سابقا هو محدد جهات الحركات المستقيمة فغاية ما يلزم على تقدير كونه
محاطا ان يكون يتحدد موضعه بمحيط وذلك لا يستلزم تحديد المحيط لجهات الحركات المستقيمة فهي عند المحاط فتتعين جهاتها به ولا
مدخل للمحيط في تحديدها وما ذكره المحشي من ان المراد لا يندفع بهذا الايراد لان موضع المحاط هو سطح المحيط ولا جهة للسطح والوضع نفسه الجهة للحركات
المستقيمة فيكون باعتبار كونه منطبقا على سطح المحاط الذي هو جهته بها وهي بهذا الاعتبار يتعين ويتحدد بالمحاط فلا يتم النقض
الا اشير ما ذكره الحاكم من ان وراء المحاط الذي فرض محدد الجهات الحركات المستقيمة لا بد ان يكون جهة ولا يكون الا جهة الفوق
تامل فيما قال فتدبر   الحاكم والاشارة لا بد لها من جهة تنتهي فيها فيه مسامحة   الحاكم وتلك الجهة لا يكون الا جهة الفوق اه فيه
نظر لان ما يقابلها الجهة التحت لو كان باعتبار بعدها عنها فلا تمم لان البعد يتفق المقابلة بالطبع ولو كان باعتبار حركة بعض الاجسام اليها
بالطبع وهربه بعضها عنه فليس كذلك اذ المفروض انه لا يقع حركة المستقيمة فيما وراء المحاط الا انه نعلم بديهة ان … اذا كان فوق
المحاط حصل بالطبع ان يكون … ان فوق فلذلك الجهة تتعين بالطبع ففيه بعد تسليم ما … لان هذا الا … والمكان الطبيعي حيث
ان يريد الانسان ان ينقل … ان الارض … ان يكون … فوق … الثقل على القدم الذي هو اقوى … الثقل …
الا ان يقال هذا الايراد مردود على اثبات محدد الجهات الطبيعية والكلام ههنا بعد فرض ثبوته فتامل فيه … ان فوق المحاط
جهة الفوق لكن لا يلزم ان يتحدد الجهة هناك قبل وجود المحاط اذ يجوز ان يكون المحاط متقدما على المحيط كما ذكرنا ويحدد بمحيط ومركزه جهات
الحركات المستقيمة ثم بعد ذلك يوجد المحيط ويتحدد به ما فوق المحاط من جهة الفوق ولا محذور فيه فلا يلزم ان لا يكون
المحاط محددا اولا هذا اذا كان المراد من المحدد الاول ما هو ظاهره من كون الاول مقابل الثاني واذا حمل على المحدد بالذات
كما حمله الحاكم فالايراد اظهر وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكره الشيخ سابقا من انه اذا كان تحدد الجهتين احديهما بالمحيط والاخرى
بالمحاط كان تحديد المحاط بالوضع منظور فيه ايضا كما لا يخفى   بل انا نعلم ان الجهتين يحددان بالمحيط وحده آه فيه نظر لانه ان اراد
ان المحيط الذي كان محددا تتحدد به ههنا الفوق والتحت ولا مدخل للمحاط فيه فهو قريب مما ذكره الحاكم واعترض عليه وان اراد
ان المحيط يحدد في الواقع للجهتين من دون مدخلية المحاط فهذا مع كونه ظاهر البطلان لعدم كونه بينا ولا مبينا يرد عليه
انه على هذا لا يتجه السؤال الذي اورده الامام بقوله لقائل ان يقول الخ فاعترف بوروده ظاهر او ان اراد ان المحدد
صلاحية تحديد الجهتين فيكون هو المحدد بالذات فهذا ايضا مثل ما ذكره الحاكم ظاهر الفساد والحاصل انه ليس لهذا الكلام
توجيها احسن من توجيه الحاكم حتى يلزم الايراد عليه بانه لم وجهه بهذا الوجه مع ظهور فساده الا انه تكلف وتعالى

[illegible]

مراد اللهم الا ان المحاط اذا كان محدد الجهة فنقول لا شك ان فوقه جهة متعينة بالطبع على ما ادعاه الحاكم سابقا ويكون محددا لجهة
المحيط واذا كان محدده المحيط فلا شك انه يصلح المحدد لجهة الفوق مطلقا من دون ان يحدد سفلها المحاط اذ تتعين الجهة التي فوق
المحاط ليس الا باعتبار الفوق فاذا كان المحيط محددا لها كان يصلح محددا لها مطلقا وكذا ايضا نقول اذا كان المحيط محدد اللفوق
مطلقا فيصلح البتة لتحديد التحت ايضا اذ ليس التحتية الا باعتبار البعد عن الفوق وذلك يتحدد بمركز المحيط فيكون المحيط صالحا
لتحديدها ايضا ولا يلزم ان يكون تحديد المحاط بالوضع هذا وانت بما سبق في نقضه عنيف كما تمسك الله على جانبه فتامل
وما ذكرنا ظهر ان ما نقله الناظم اه فيه بحث لان غاية ما ذكره ان الشيخ ادعى ان المحدد الاول بالذات هو المحيط وظاهر
ذلك لا يستلزم ان لا يكون مراد الامام حقيق بسؤال على هذا المطلب بان المحيط على التقدير وجوده كاف في تحديد الجهتين من غير
حاجة الى غيره فيه فلا يكون المحدد الا هو ان المحاط داخل في التحديد بالوضع ثم ما ذكره من ان السوفي لكون المحاط محددا بالوضع وان كان
الكلام تم مورده على سبيل ادعاء العارض والماشاة مع الخصم مستقيم والصواب الاكتفاء به بان يقال ان الامام ولي ان اقترح
بكون المحاط محددا بالوضع لكلام الشيخ اراده على سبيل ادعاء العارض والمماشاة فهو مثل هذا الايقع في الوقف عن مطابق كما لا يخفى
وانا ما وجه الاستقامة فهو ان المفروض اه فيه بحث لان الحاكم لم يتمسك كان المفروض محدد الجهتين احدهما المحيط
والاخرى بالمحاط وعلى هذا التقدير يسلم انه يلزم ان يكون المحيط محددا بالذات والمحاط محددا بالوضع واما ههنا فالمفروض
ان المحيط محدد الجهتين بمعاد الكلام انه هل هو المحيط على الاطلاق او المحيط الذي يحيط بجسم آخر وظاهر ما ذكره الشيخ لا يلزم ان يكون
المحيط محددا بالذات والمحاط بالوضع وعلى هذا الاتجاه لما ذكره المحشي اصلا كما لا يخفى وكانه حمل ايراد الحاكم على انه لا يلزم ان يكون
المحيط محدد اللجهتين بكون المحاط محددا بالوضع فاجاب بما اجاب ثم لا يخفى ان ما ذكرنا في الحاشية السابقة في ذيل التكلف
يمكن توجيه بنحو الاستقامة ايضا لكن فيه ايضا ما فيه وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الحاكم اه يعني ان ارادة هو بعينه
الايراد الذي اورده الامام نفسه ولا يخفى انه بما قررنا ظهر توجيه آخر لكلام الحاكم غير ان يكون ارادة هو ايراد الامام نفسه
بان يكون ارادة ايجابا لعدم تسلم صلاحية المحيط لتحديد الجهتين او نحوه وايراد الامام انما هو بعد تسليم الصلاحية
المذكورة فافهم الشيخ فاقول لا وجه لعدم المحيط على المحاط فقدم قدر بيهنا اشارة لما انه لا يلزم مما ذكره الشيخ لان
لا يكون المحاط محددا بالذات وسيرد ههنا توضيحي ولتفصيلا فنقول ما ذكره من ان المحاط يحتاج في تحدده موضوعا عزه
فان اراد بالموضع نفس المكان فذلك مما لا يفيد في المقام شيئا لان الاحتياج في تحدد المكان لا يستلزم عدم تحدد الجهتين بالذات
وهو ظاهر وقد اشار اليه الحاكم وان اراد به الجهة اما مجازا او على حذف مضاف فلا يخلو اما ان يقال ان ما وراء المحيط
جهة وليست بالفرورة ولها تحدد وتعين بالطبع فلها محدد بالفرورة معه اولا ان تعينها بالطبع ثم كان تمسك
وضعه بان الوضع متوك يجاوزه المحيط ويقال انه متوك لجهة العوق بالفرورة فقساده ظاهر اذ يجوز ان لا يكون

الحركة الفوقية مستحقة في الواقع ان لم يرد الشرع على خلافه فيكون ما وراء المحدد وراء الفلك الاعظم كما اشير اليه الحاكم وعلى تقدير جواز ما
لان انما يكون بالطبع فمن اين يلزم ان يتعين الجهة بالطبع ايضا بان يقال يفرض اجسام وراء ثم يقال ان الراسب يكون الى فوق بالطبع ففيه ايضا منع
المكان ولا يلزم منه وجود من حيث الشرع ثم منع كون الراسب الى فوق بالطبع ثم منع كون ذلك باعتبار الجهة بل يجوز ان يكون باعتبار المكان على ما ذكرنا
سابقا وفيه ايضا ما تقرر السابق مع ما فيه او باستداد الاشارة على ما ذكره الحاكم فمن ان الاشارة تختار من المحاط التي تمتد الى الجهة وتكون
من جهة الفوق بالفرورة لانها مقابلة لجهة التحت وفيه ايضا ما مر ان الاشارة اليه من ان امتداد الاشارة لا يستلزم ان يكون تعين الجهة
بالطبع لجواز ان يكون امتداد الاشارة عن منشاه ولا انتهى الى حد يكون زمتين بالطبع غاية الامر ان يلزم تعين بانتهاء الابعاد ويلزم ان
يكون جسم هو منتهى الاجسام لكن لا دخل له بالمقام كما لا يخفى وثانيا ان بعد تسلم تعين تلك الجهة بالطبع لانه لا يلزم ان يكون المحدد
هو المحيط المطلق بالذات ويكون محدد المحاط بالعرض على ما ادعوه اذ يجوز ان يكون الحركات المستقيمة طالبة لجهة المحاط
بالذات ويكون تلك الجهة بسطح المحاط ومركزه ويكون ما وراء المحاط ايضا جهة متعينة بالطبع يكون تحدده بسطح المحيط لا بد
لنفيه من دليل وادعاء انما يلزم بالفرورة ان ما وراء المحاط ليس الا جهة الفوق الذي يكون مقابلا لجهة التحت الذي يطلبه الخفاف
كما يشير اليه كلام الشيخ والحاكم فيكون تحدد الفوق حقيقة وبالذات هو المحيط والمحاط كان داخلا بالوضع تم حتى يقام على البرهان
واما ان يقال ان ما وراء المحاط جهة مطلقا فمسلم لكن لا يلزم ان يكون لها محدد ولا يلزم من حيث اعتقادنا الجهة انتهاء الاجسام التي
ورد بها الشرع ان كان من حيث دلالة الدليل على تناهي الابعاد وذلك خارج عن بحثنا هذا ولا يقدح في كون المحاط محددا بالذات للجهتين
الفوق والسفل الحقيقي هذا اذا كان مراد الشيخ بقوله فتقرر ما ذكره انفا بقوله وذلك لان المحاط الذي هو موضوعه اه واذا
كان المراد به ما تقدم في الفصل السابق من تقدم المحدد على الاجسام ذوات الجهة ففيه اولا انه لم يثبت بعد كون المحيط محددا
وثانيا ان تقدم الثابت فيما قبل تقدمه على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة وتقدم كذلك على المحاط لا يستلزم
عدم استناد تحدد جهات الحركات المستقيمة الى المحاط بالذات وهو ظاهر فافهم الحاكم وثانيا انه يجاب بكون قدره بل هذا البحث اه
فيه اولا انه تقدم في رتبة الابداع تم ولم يذكره اليه برهانا والاقتناع لا يكفي في الحكمة وثانيا انه بعد تسليمه لا يجدي في المقام اذ
التقدم في رتبة الابداع بمعنى قبل الوسائط انه لا يقتضي ان لا يستند التحديد للجهتين الحقيقي بالطبع الى المحاط والى ربط
جهة انتفت الشيخ ولما ثانيا فلان المعتمد لا يطلب هو الجهة بالطبع اه على هذا يشكل اثبات الحيز الطبيعي واثبات المحدد
لها كما اشرنا اليه سابقا الشيخ سواء كان جسما علما بجهة لا يقع ان يقال انه في جهة الفوق او في جهة التحت الا باعتبار
القرب منها وقد يلزم على تقدير كون جهة الفوق سطح الفلك الاعلى ان يكون الهواء والنار في جهة التحت وعلى هذا
ينطرق الاشكال جدا في استدلالهم على تحديد المحدد اذ مبناه على ان الخفاف تطلب جهة الفوق والثقال التحت فلها
تعين بالفرورة ولا بد لها من تعين وعلى هذا بطل طلب الخفاف الفوق ولو قيل لا انه تطلب الخفاف الفوق اذ يطلب القرب

سوى ترد ما ذكرت بل انما اذا خليت وطبايعها في كونها خارجة عن امكنتها الطبيعية تتحرك الى ذلك الشيء فيقول هذا ايضا باطل اذ
الهوا مثلا اذا كان في موضع النار وخلي وطبعه تحرك الى سمت التحت على ما هو الحق عندهم كما يدل عليه هذا الكلام من الشارح ايضا
الى مكان الهوا الذي تحت مكان النار وانه لا يطلب مقعر فلك القمر بل نقول اذا فرض النار ايضا فوق فلك القمر وخلي وطبعها تحرك الى
سمت التحت وما ذكرنا ظهر ان الحركات المستقيمة لاجل المكان وليست للجهة مدخل فيها كما مرت الاشارة اليه مرارا
الشيء فانا على الاصل المذكور ما ذا فرضنا هو كما اشار اليه مرارا انا لا نسلم ان الحركة المفروضة تكون الى الجهة متعينة بالطبع
مقابلة لجهة التحت التي هي المركز بل يجوز ان تكون الى التقابل والتساوي من مركز فلك القمر مثلا والمحيط بحيث يطلب احدهما بعض الاجسام
ويهرب من الآخر وبعض آخر بان يكون بالعكس واما ما وراء فلك القمر فلا يكون جهة بحيث تكون مطلوبة لشيء ومهروبا عنها الآخر
ثم تكون في ذلك الامتداد الآخذ من فلك القمر الى ما وراء امكنة طبيعية للاجسام الفلكية يطلب كل منها بعضا من تلك الامكنة
ويهرب من الباقي لكن قد اعترف الشارح بان طلب المكان لا يكون من طلب الجهة في شيء ولا ان ايضا في تلك الجهة هي بعينها جهة
الفوق التي يقال انه محدده فلك القمر مثلا ودخ وما ذكره من انا لا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله ليس
بمجرد اصطلاح بل من عدم كونه ذاهبا الى الجهة المقابلة للفوق التي هي التحت لا يلزم ان يكون ذاهبا الى الجهة الفوق بعينها التي هي
متعينة بالطبع اذ يجوز ان يكون المتعين بالطبع هو سطح فلك القمر ويكون ما وراءه لا يتعين فيه بالطبع ويذهب الى غير
النهاية من غير تعين وتحديد لكن لما دل الدليل على تناهي الابعاد وجب انتهاؤه من تلك الجهة وهذا خارج عن مبحثنا
هذا كما عرفت وعلى التقدير تسلم ان الحركة المفروضة تكون الى جهة متعينة بالطبع ايضا قد عرفت مما ذكرنا سابقا
انه لا يلزم ان لا يكون تحديد فلك القمر مثلا لجهات الحركات المستقيمة بالذات بالعرض هذا وما كان كلامهم
في هذا المقام غير منتج جدا وفي غاية التشويش فلا ابالي في توضيح المرام من ارتكاب التكرار والتطويل في الكلام الحاكم
وهو اشتمال هذا الفرض لعدم الشرط اه لا يخفى على المنصف انه فرق بين الفرضين ولئن فرض الحركة ما وراء الافلاك
يمكن ان يقال بعد تفرض اثبات الاغوار وانها ما فوق فلك القمر فليس الا كذلك هذا على طريقتهم واما على جوزنا
سابقا ان امكان الحركة في العدم الصرف فكانه لا فرق بينهما فتدبر الحاكم والاولى الاستدلال بامتداد
الاشارة على ما مر في الدرس السابق قد مر ما فيه ايضا ولا حاجة الى التقييد الشارح وذلك يقتضي
ان يكون الخ اه لعل الامام حمل الخ على المحاط الخ كما يشير اليه قوله فيتحدد بالاعظم من ضبط المحاط الاول الحاكم
وايضا الجهات المعتبرة بين جهات الحركات المستقيمة فيه بحث لان قبول هذا المقال بل كان النزاع
والجدال والقيل والقال الآن في ان الفلك الاعظم محدد على الاطلاق لجهة الفوق والتحت الحقيقيين ام لا والامام
قال انه لولا الشك الذي اورده لكان القول بانه محدد على الاطلاق اولى والشارح ابطل شكه وتبين ان

طلب

طلب النار مقعر فلك القمر ليس طلبا للجهة وليس من مطالبه للجهة بل انه يطلب مكانها الطبيعي الذي في جهة الفوق وتلك الجهة ليست مقعر فلك القمر
بل الجهة التي وراءه فلك القمر انما هي محددة لتلك الجهة التي وراءه فلك القمر ليست الا جهة الفوق ثلث شوري بل لا يبقى بعد هذه الرايات مجال لان يقال — وليست جهة اخرى
على البت ليس الفلك الاعظم محدد الجهات ساير الاجسام بل الاجسام المستقيمة الحركة اذ قد ظهر ان معنى كون الجسم ذا جهة خاصة مثلا
ليس ان يطلب تلك الجهة ولا ان حركته تنقطع عندها بل ان مكانه وموضعه في تلك الجهة ولئن حركته الى ذلك المكان يقع فيها اي الامتداد
الذي فيه تلك الجهة ومعنى تحديد الجهة الطبيعية ان يحدد ويعين شيء الجهتين اللتين اثبتوا انها متمايزتان بالطبع باعتبار حركات
بعض الاجسام الى احدهما وهربه عن الاخرى وعكسه في بعض وعند هذا ثبت ان تحديد الفلك الاعظم للجهتين الحقيقيتين ليس
الا لجميع الاجسام على السوية لا خصوصية له بالاجسام المستقيمة الحركة لان جميعها تشترك في ان امكنتها في جهة من تينك الجهتين اللتين
تحددهما الفلك الاعظم ولئن عبر عنه فيها بطلبها بالحركة المستقيمة غايته ان بعض الاجسام يجوز عليه الخروج من مكانه الطبيعي والعود اليه
وبعضها لا يجوز عليه على زعمهم وذلك غير مؤثر في التفاوت بينهما فيما نحن بصدده ثم يرد عليهم ان الجسم العنصري مثلا يحرك الى ما لم يكن
فالاجسام بل الى المكان الطبيعي كما اعترفتم به فكيف يمكنكم اثبات تمايز الجهتين بالطبع وانه لا بد لهما من محدد ومعين كما مرت الاشارة
اليه غير مرة لكن لا دخل لهذا المقام اذ الكلام هنا بعد تسليم ان هناك جهتين ولئن لا بد لهما من محدد ومعين وهنا كلام آخر وهو ان
الظاهر من كلام الامام بل صريحه ان شكه في تحديد الفلك الاعظم لجهات ساير الاجسام ليس باعتبار الاجسام الفلكية بل ان تحديده
لجهات الاجسام الفلكية ثابت عنده وانما الشك في تحديده للاجسام العنصرية بناء على ان النار مثلا يطلب مقعر فلك
القمر وكلام الحاكم يدل على ان تحديده لجهات الاجسام العنصرية ثابت دون غيرها فظهر انه لم يتفطن لمقصودهم ولم يطلع من
من قولهم ان الجهات المعتبرة جهات الحركات المستقيمة ليس ان الجهات المعتبرة جهات الاجسام التي يكون لها حركة مستقيمة
بل ان الجهات المعتبرة هي التي يكون الحركة المستقيمة واقعة فيها لانها متعينة بالطبع دون الجهات التي غيرها لانها لا تعين لها
بالطبع فلا عبرة بها لكن تلك الجهات نسبتها الى الاجسام التي يجوز عليها الحركة المستقيمة وغيرها على زعمهم متساوية كما عساد
توهم ان الحركة المستقيمة لا تكون وراء فلك القمر فكيف يمكن ثمة جهة طبيعية فذا ابطال الشارح المحقق بفرض الحركة ذكر ثاوا انها الا محالة
فوق كالارض والحاصل انهم فرضنا انهم لم يفرقوا بين الاجسام في كونها ذوات جهات طبيعية اعتبروها في هذا المقام ولئن ما ذكروه
من ان الجهات الطبيعية جهات الحركات المستقيمة لا يعنون به انها مختصة بالاجسام التي يجوز عليها الحركة المستقيمة وهذا ظاهر
فصيح بكلام تحقيق لا مجال فيه لريبة اصلا لكن الامام لما عرض له الشك الثاني الذي اورده تشكك في ان الفلك الاعظم
هل هو محدد لجهات العناصر ايضا ام لا والشارح المحقق ازال شكه وبين ان الجسم لا يطلب الجهة حتى يكون جهة النار التي
هي الفوق مقعر فلك القمر بل النار مكانها في جهة الفوق وطلبها انما لذلك المكان وباعتبار كون مكانها في جهة الفوق
يقال انها تطلب جهة الفوق وتلك الجهة ليست مقعر فلك القمر بالدليل الذي ذكره فظهر ان جهة الفوق هي سطح

الفلك الاعظم ولان المكنة الافلاك كلها فى تلك الجهة مكان محدد الجهات سائر الاجسام العنصرية والفلكية لكنا لسنا بصدد بيان
تصحيح ادلة القوم على ذلك وبيان وصف فساده وجهة عدم استقامتها لكن المراد بهنا التنبيه على غفلة الحاكم عن مقصودهم
ومرامهم فتنبه ولا تكن من الغافلين اما اولا فلانه يمكن حمل كلام الامام اه اقول الظاهر ان الامام متمسك في هذا المقام فلا يتيسر
حمل كلامه على عدم الشك وقد عرفت بما حققنا ان الشك فيه ما لا محذور فيه واذ ليس فيما يحكم خلافه مستبعدا منهم من لا يستبعد الشك نف
فيه بل ظهر ان نقل كلام من المسلمات بينهم ولان تشكك الامام بناء على ما وقع من الوجه الذى ذكرنا فمن الاتحق انا لو نقلنا ان الامام
ليس بشاك وحمل كلامه على عدم الشك كما حمله المحشى فلتنبيه عدم شكه هوا انما بناء على الاصل بين القوم كما فهمه الحاكم بل على انه خلاف القوم
لكن المعتقد بناء على قوة الشك الذى ذكره على معتقده بالبيان الذى ذكره صاحب المحاكمات وقد عرفت حال هذا البيان
واما ان كلامه لا يدل على الشك ليس كذلك لان فى كلام الامام وما فى كلام الحاكم وهو ينقل كلام الامام بعبارته والحق ان ايراد
شرح الامام فان فى كلامه فى هذا المقام اذا ادعى انه وهو بما يؤيد ويقربه الحق لكلامه من حمل على عدم الشك لكن الظاهر انه ايراد
ان اذا الامور المعتقدة الوقوع لا انه ما لا يسمع فى المقامات البرهانية كما قال المحشى والحق ان كلام الامام لم يظهر منه ترجيح المحقق
لاحد طرفى المسئلة وكان تشكيكه فى هذه الجهة الميل الى عدم كون الفلك الاعظم محددا لسائر جهات الاجسام وقد ظهر انه على وجه مماذكرناهم
كان كلام الامام اى سواء كان تشكيكا فى المسئلة او ترجيحا لاحد العدم لا يرد عليه ما اورده الحاكم شئ اما الشك فلما عرفت انه يرده
معتقد القوم فاذا كان احد شيئا كافيه تكليف يجوز الاعتراض عليه بانك لم تشكك فيه بل كان ينبغى لك ان تعتقد عدمه واما
ترجيح القوم فظاهر ومن لو كان من مجال للايراد على الوجهين لكان للايراد على خلاف ايراد الحاكم بان يقال ان القوم كلهم متفقون
لذلك لم تشكك فيه اذا اعتقدت خلافه وهذا ايضا انما يجب اذا المسئلة العقلية لا مدخل فيها لاتفاق القوم فاذا
كان تشكيكه فى نظره قويا فلا ضرر اذن اذا مال اليه سواء صار سببا لشكه فى الحكم او لترجيح خلافه فانهم متفقون الترده
فيه بحثه على التردد اه قد عرفت ان تردده مستحقا ما ذا ولان حقيقة الحال كيف هو ليس ما ذكره المحشى من ترجيح التردد ليس بشئ
اما اولا فلان حقيقة ما ذكره لا يرجع الى نزاع لفظى ومناقشة اصطلاحية كما لا يخفى وظن ان الامر فى المقام ليس بحيث ذلك واما ثانيا
فلان الاشارة لا تتعين لهما بالطبع حتى يجعل مقطعها جهة طبيعية ولا شك ان الكلام فى الجهة الطبيعية والا فلا عن مقابل سبب
الجهة المعتبرة عندهم سوى ما هو متعين بالطبع لكن لما ثبت عندهم انه متعينة بالطبع سوى ما هو فى امتداد الحركات المستقيمة
فالتزموا ان الجهة المعتبرة جهة الحركات المستقيمة وبينوا انما مقطع الحركات المستقيمة المحققة فى الواقع بل ان الامتداد الذى
يقع فيه الحركات المستقيمة الطبيعية طرفاها الجهتان المتربان بالطبع وذكروا انه لا بد فى الواقع من ان يكون لذلك الامتداد
طرفان تحدد بهما وتعينهما جسم من الاجسام ولان قطع النظر عن وجوب تناهى الامتدادات واذ كانت الجهة عبارة
عما ذكرنا كان نسبة جميع الاجسام اليها على السواء وكان محددها محدد الجهات لجميع الاجسام قطعا فكذا ينبغى ان يعلم

هذا المقام واذ قد عرفت هذا عرفت ان المحاكم والمحشى الجديد ما توهم المراد بل فهما فى وادى وهو فى واد بل على الاجسام المستقيمة الحركة
قد عرفت ان توجيه كلام الامام ان تشكيكه فى تحديد فلك الاعظم الجهات العناصر لا الافلاك فيما ذكره المحشى مع قطع النظر عما اوردنا
اتقالا يصح توجيها لكلام الامام والمحشى ايضا كانه وقع فى مثل هذا الورطة من غفلة المحاكم وهو الاجسام القابلة للحركة المستقيمة
قد عرفت ضعفه بما لا مزيد عليه لا على الاجسام العنصرية فقط فيه ايضا ما عرفت المحاكم فهو توهم وذلك
ظاهر فيه بحث اما اولا فلانه وان لم يصف المحيط كله جهة الفوق واما ثانيا فلانه لا شك انه على تقدير تركيب المحدد وتكوين
لا تحديد لم يتعين الا فى الجهة الطبيعية لان الكل كلها فيه وذلك كاف فى المقصود فتدبر المحاكم وايضا الجهات لا تباين عن الاجزاء
وايضا يرد على الدليل ان المحدد كل ايضا فيه من الاجسام الداخلة فيه بالضرورة فلو اقتضى وجود الاجزاء فى جهة تحدد الجهة بعض اجزائه
لا بعا فيلزم من وجود المحدد ايضا ان الجهة تحدد الجهة لا به والجواب الجواب ويمكن ان يقرر الدليل بوجه لا يرد عليه ما اوردنا
وكذا يندفع ايراد الحاكم ايضا بان يقال المراد ان المحدد اذا كانت ذا اجزاء بالفعل فلا شك ان تلك الاجزاء اسموتها تختلف
بالنسبة الى الاجسام الداخلة فان جميع الاجزاء وان كان فى سمت الفوق لكن لا ظن ان بعضها فى سمت معين من ذلك
السمت وبعضها فى سمت آخر فان لم يكن اجزاء سمت الفوق متميزة فى الواقع لما كان لاختصاص كل جزء من
المحدد بجزء منها جهة وكان ترجيحا بلا مرجح ضرورة ولا يمكن ان يقال تلك الامتدادات لعلها حصلت من اجزاء المحدد
ان بعد ما وجدت الاجزاء حصلت تلك السموت المتمايزة كالذى بعد ما يوجد المحدد يحصل جهة الفوق اذ الظاهر انه
كان فى جهة الفوق سموت متمايزة بالفعل صح للعقل ان يقول لم حصل هذا الجسم الذى هو جزء خاص من المحدد
فى هذا السمت دون غيره ولا يصح ان يقال انما حصل هذا الجسم فى هذا السمت بل لابد ان يكون للسمت تميز سابق حتى تقتضيه خصوص
هذا الجسم كما يحكم به الوجدان وهذا بخلاف كل المحدد فانه يجوز ان يقال لما وجد كل المحدد تعين جهة الفوق ولا يتجه السؤال بانه لم وجد المحدد
فى هذه الجهة دون غيرها وهو ظاهر لما حصل ان جهة الفوق اذا كان شيئا واحدا لا تكثر فيه بالفعل يصح ان يقال ان وجود المحدد
تحدده وتعينه ولا مجال للاستفسار انه لم وجد المحدد فى هذه الجهة دون غيرها واما اذا حصل فيها التكثر بالفعل يتوجه فيها الاستفسار
لان هذا الجزء من المحدد لم وقع فى ذلك الجزء منها كما يحكم به الفطرة السليمة فان قلت المحدد وان كان واحدا والاكثر فيه الاستفسار
المذكور لكن لا شك ان له اجزاء فرضية فيتوجه الاستفسار فى اجزائه الفرضية باقى بحاله كما فى الاجزاء التى كلامنا فيها قلت فرق
بين الاجزاء الفرضية والاجزاء التى بالفعل اذ الظاهر ان العقل يطلب وجها للترجيح فى الاجزاء التى هى بالفعل دون الاجزاء
الفرضية كما يشهد به الوجدان الصحيح وبما قررنا اندفعت الايرادات الثلثة المذكورة كما لا يخفى فتامل اقول بهذا
ربما لا يكون هو اه انت خبير بانه لا فرق يعتد به بين هذا الايراد والايراد الذى اورده المحاكم اذ ليس حاصل ايراد الحاكم
ايضا الا ان الاجزاء الفرضية التى فى المحدد بعضها اقرب الى المركز وبعضها ابعد فلا يقتضى ذلك تحدد الجهة لا بمادة وصورة ما يقتضيه الاستقراء ايضا
٩٣

عدم الاستوائه لا تقتضي في صورة الاستوانة ايضا اذ الاجزاء في الصورتين فرضية غاية ما في الباب ان القوم بنوا فرضية الاجزاء بناء على ان المفروض
اذ كون الاجزاء بالفعل قد ابطلت بالدليل الاول والمطرد بهنا انه بعد كون الكل ذا اجزاء ذوات اجزاء بالفعل بل بعد تسليم انها متلاحقة
لا ترى الى التقريع بالفرضية وهو ظاهر وعلى هذا ترجع الى ما ذكره المحشى كما لا يخفى   المحاكم فان النفس تنهض الطبايع للحركة في الاقطار اه لا يخفى
ان الحركة الكمية التي للنباتات مستندة الى الحركة الاينية وقد ذكر المحاكم انه لا يمكن ان يكون بتوسط الطبايع لانها خلاف مقتضاها
فيلزم القول بان لا يكون الطبايع في الحركة الكمية او يلزم ان الواسطة لا يلزم ان لا يكون الفعل مخالفا لمقتضاها الا ان يقال ان   واسطه
الطبايع واسطة في الحركات الكمية من حيث انها حركات كمية وفي الحركات الاينية التي هي بحسب الطبايع   واسطة فيها وفيه
ما فيه   المحاكم فاذا قيد التعريف بالقيدين اه فيه ان القيد الاخير اي عدم الارادة كاف لانه قد ذكر ان النفس بالنسبة
الى الحركات الكمية والكيفية بقيد الاول في النفس النباتية خرجت به الا انه لان تحريكها مختلف فيهما فيبقى الا النفس الحيوانية بالنسبة   خرجت مم
الى الحركات الاينية وهي تخرج بقيد عدم الارادة فلا حاجة الى التقييد بنهج واحد الا ان يلتزم ما ذكره الفاضل في الحركة الكمية
للنباتات من كونها احداهما بعيدة من النفس بتوسط الطبيعة والاخرى من غير توسط وح لا بد من القيد الاول ايضا حتى
يخرج النفس الانسانية بالقياس الى تلك الحركة التي لا واسطة فيها فافهم   وخروجها بقيد عدم الارادة بناء على ان الارادة
بناء الخروج على هذا ابناء على ان يقال بان الصورة النوعية الفلكية مبدأ الادراكات الجزئية واما على القول بما سنذكره
في الحاشية فالخروج ظاهر ولا حاجة الى الابتناء المذكور فافهم   المحاكم فلا حاجة الى قيد عدم الارادة فيه انه قد
ذكر الفاضل ان قيد عدم الارادة لاخراج النفس الحيوانية بالنسبة الى الحركات الاينية فما وجه انه لا حاجة اليه والجواب
ان الارادة انه يظهر من كلام الشارح حيث قال والطبيعة بهذا المعنى يقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك
وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وح يختص المعنى المذكور بما يقابل النفس لكن من زيادة
هذا القول تخرج النفس الفلكية ايضا وظاهر انه لا مدخل في اخراجها النهج الواحد فلا بد من ان يكون لعدم الارادة
ولهذا قال لا حاجة الى قيد عدم الارادة اي لاخراج النفس الفلكية كما يظهر من كلام الشارح لا انه لا حاجة اليه مطلقا
بل قائل بانه يحتاج اليه لكن لما ذكره سابقا من انه لا يخفى ان الظاهر من كلام الشارح كما يظهر من مراجعة كلماته ان من   بهوصهم
التعريف بدون القول تخرج النفوس الارضية مطلقا سوى النفس الفلكية وبهذا القول تخرج هي ايضا والتوجيه   بهذا مم
الذي ذكره المحاكم من انه تخرج النفوس الارضية من وجه دون وجه بعيد عن كلام الشارح وعلى هذا يرد عليه ان قيد
على نهج واحد لا مدخل له اصلا بل يكفي قيد عدم الارادة بل لا سبيل ان يقال ان اوايل كلامه بل ظاهر اعلى ان النفوس
الارضية تخرج عن التعريف مطلقا بدون القيدين وآخره يظهر منه انها لا تخرج بدون القيدين وبالجملة كلامه
مدسوس لا يخلو من تشويش واجمال فافهم   المحاكم والمراد بها احد جميع الحركات الذاتية اه فيه بحث

لانه قد ذكر

من لضعف على طبيعة [illegible] انها / [illegible] جميع الحركات [illegible] / [illegible] الطبايع [illegible]

لانه قد ذكر الفاضل ان النفوس الارضية يحرك اجسامها بالحركات الاينية من غير توسط الطبايع التي للعناصر يصدق عليها ذلك لانها يكون
مبادي اول بالذات للجمع في البسائط ولم يمكن كذلك في المركبات بخلاف النباتية والحيوانية لانها لا تكون مبادي اولية لجميع الحركات
ما هي فيه بل لبعضها كالحركات الاينية ويمكن ان يقال ايضا ان المراد ان الطبيعة من مبدأ اول لجميع ما يصدر عنه من الافعال من
غير ان الجميع مما يصدر من الافعال مخالفا فهذا خلاف النفس لان جميع ما يصدر عنها في الجسم لا يصدر عنه اولا وعلى هذا لا يرد
ما اوردنا فتدبر   المحاكم فلان ان كلا ما طبيعة واحدة لا تقتضي اه لا يذهب عليك ان ما ادعاه الشيخ من ان الوقت   الفضية
ان الطبيعة الواحدة لا تختلف مقتضاها لا انه ما له طبيعة واحدة لا تختلف مقتضاه فلا اتجاه بهذا الايراد اصلا
بل بهذا الايراد انما يتجه اذا اتجه على القول الثاني لهذا القول وسيورد عليه فلا وجه لايراده بهنا وبما ذكرنا ظهر حال قوله
فان الحيوان طبيعة واحدة فذلك المعنى مع اختلاف افاعيله مع انه فيه خلل اذ كونها وهو ان الحيوان من يكون ذا طبيعة واحدة   لزم
فذلك المعنى الاعم بل القوى وطبايع وهو ظ فالمطلوب في الايراد ان يقال لو كان المراد بالطبيعة المعنى الاعم فلا نسلم ان مقتضى الطبيعة
الواحدة غير مختلف فان النفس الحيوانية طبيعة واحدة بهذا المعنى مع اختلاف افاعيلها وكان من اراده ايضا هذا
لكن تساهل في العبارة فافهم   المحاكم لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعال اه فيه ايضا المسامحة السابقة
حتى يصير الكلام بهذا بانه لا يخفى انه على هذا ولنتم يصير الكلام بهذا بانه لكنه اثبات هذه المقدمة اي ما هو مبدأ اول لجميع ما يصدر
عنه كلا بالذات لا تختلف مقتضاه مشكل فهذا وقوع انه لا يكون مثل هذا المبدأ ذا ارادة لا يقولون ان النفس المنطبعة الفلكية
على ما صرح به المحشى وعنده كونه ذا ارادة لا شك انه يجوز ان تختلف مقتضاه بحسب ما وجد في الوجود مثل على زعمهم لان النفس
المنطبعة الفلكية وان كان مبدأ اولا وذا الارادة لكنه لا تختلف مقتضاها في الواقع بزعمهم وصدور الطبايع ليست بدون الارادة
لكن الا كفا مثل هذا في المقامات البرهانية ليس بشيء فافهم   المحاكم وبعضها تختلف وهي افعال النوع الحيوانية وفيه بحث
اذ نقول ان الطبيعة بهنا ما دام ما يعم الاجسام فعلى تقدير تسليم ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا غير مختلف لا اتجاه
لهذا الايراد لان النوع الحيوانية ايضا طبيعة واحدة ثم يمكن الايراد على هذه المقدمة على ما مر تحريره وحاصله يرجع الى ما
في بعض الحواشي من انه منع الامام على المقدمة الثانية لكن قد ذكر في كلامه في شرحه الايراد عليه ثم لا يخفى انه يمكن توجيه
الايراد بعد تسليم المقدمتين بوجه اخر غير ما ذكره المحاكم بان يقال يجوز ان يكون الجسم واحد طبيعة من جزء دون جزء من لزوم تركب
على ما بينه المحاكم ومع يجوز ان يكون لكل منهما مقتضى كما في المقتضى الاخر ثم يصح ان الجسم البسيط الذي له طبيعة واحدة لا يقتضي
الاشياء غير مختلف لان الجسم المفروض ذا تركيب موضوع هذه القضية مع انه ليس كذلك لا يقتضي الاشياء غير مختلف ويقدر نظر
لان الظاهر ان المراد ان ما له طبيعة واحدة لا تختلف مقتضاه اذ لا يتحقق مقتضاه المختلف في الواقع لا يجوز ان
تختلف مقتضاه ولم يتحقق مقتضاه المختلف ومع نقول ان الطبيعة المذكورة لا يمكن ان يكون مقتضاها مختلفا

ذو وقت واحد وبشرط واحد بالمعنى الذي ذكرنا بل لا بد من وقتين وشرطين ويكون هذا الاختلاف الكائن ايضا واقعا على نظام واحد
ونهج مستمر فلا ما في ما نحن بصدده من هذا اي الا ان يلغى الايراد لم يستفد من معنى الطبيعة المراد ههنا فان اريد بها المعنى الاعم فيمنع
الكبرى كما في بعض الحواشي ولو اريد بها المعنى الاخص فيمنع انتاج المقدمتين فافهم   الحاكم ولا مخلص عن هذا الاشكال
الا باعتبار عموم الافعال الا فلا نزاع في ان الطبيعة اذ هي لا يمكن ان يوجد مع الطبيعة قوة حيوانية وفيه بحث اما اولا فلانه حينئذ
يلزم اخذ العموم في الافعال لا بد ان يكون من الجانبين او باضافة الافعال الى المبدء وح يجوز ان يكون الجسم البسيط ذو قوة يصدر عنه جميع ما يصدر
عن هذا الجسم اولا وبالذات من دون ارادة وقوة اخرى يصدر عنه بعض افعاله بالذات وبعضها بالواسطة وكانت ذات
ارادة وح يمكن ان يختلف مقتضى هذه القوة فيكون هذا الجسم البسيط مختلف مقتضاه واما ثانيا فلانا سلمنا تعميم الافعال
لكن لم ان جميع الافعال في هذا الجسم كان صادرا من الطبيعة اولا وبالذات لكن يمكن ان يكون قوة اخرى فوقها يستمد بها كالنفس   ل يستمد
النباتية مثلا حيث يستمد الطبيعة في الحركة في الاقطار وح يمكن نحو الاختلاف في المقتضى فان قلت النفس النباتية ايضا   والالوان هم
لا يختلف مقتضاها بالمعنى المراد ههنا لان كل فعل يصدر عنها بشرط خاص ووقت خاص يكون كذلك دائما قلت على هذا
يرتفع الاختلاف في المقتضى مطلقا حتى بالنسبة الى القوة الحيوانية ايضا لانها لا بد ان يكون كذلك بالضرورة بعد ابطال البخت و
الاتفاق وثبت ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فاوجه تخصيصه بالطبيعة واحدة وبهذا ظهر ان ما يمكن ان يدفع الايراد بان
اجتماع صورتين في جسم محال اذ ح يلزم ان يكون شيء واحد نوعين مختلفين وهو محال لكن لا يخفى انهم ذهبوا الى مثل ذلك
في حكموا بان الفلك لنفس مجردة ونفس منطبعة مع انه بسيط ويلزم على مذهب الشيخ ايضا ان صورة البسائط
باقية في المركبات لئن يجتمع صورتان في البسائط ولئن كان بعينه وبعضها ما نحن فيه بتخييل فرق فافهم   اقول القائل ان
يمنع ويقول لا يمكن فرض تخليتها عن الامكنة اه لا يخفى ان هذا يرجع في الحقيقة الى الايراد المشهور الذي يرد على هذا الدليل
من انه يجوز ان يكون تخلية الجسم مع طبيعة محالا اذ على تقدير امكان التخلية يفرض عدم تاثير المكان ايضا من الاشياء الخارجية   لانه انضمام
فيندفع هذا الايراد وهي اصل لئن هذا الايراد لم يرد اعليه … بل هو مندرج تحت الايراد المذكور فافهم   وانت
اذا تاملت وجدت ما يندفع بذلك الظا ان نظره ليس الى ما ذكرنا من الدفع بل اراده ان المكان ايضا يرجع الى خصوصية   حدث هم
الجسم اذ لو لم يكن في هذا الجسم خصوصية لم يحدث هذا المكان الخاص دون غيره فثبت ان في الجسم خصوصية تقتضي ذلك
وليس غير ما سوى ان خصوصية الجسم لها مدخل في الاقتضاء الا انها مقتضية تامة فح حدث المكان لا ينافي
اقتضاؤه بهذا المعنى فافهم   اقول هذا الجواب انما يصح لو جعل اه انت خبير بان ما ذكره حقيقة هو الذي
ذكره الحاكم بقوله وفيه نظر وليس ايرادا على حدة الا ان يقال لعل غرضه التفصيل والتوضيح وبيان ان هذا الجواب
لو كان النقض نقضا للمدعى صحيح واما اذا كان نقضا للدليل فيرد عليه ما اورده الحاكم فتدبر او بان المراد ما مكان   قوله هم

الطبيعة

الطبيعة آه انت خبير بانه على هذا لا يتم ما ادعوه من ان المكان الطبيعي واحد اذ يجوز ان يكون الطبيعة مع بعض الشرائط مقتضيا لمكان و
مع بعض آخر لآخر   اقول هذا السؤال لا يرد على الشارح فان غرضه لا يخ هذا التوجيه عن بعد   بل ان ربطه الطبيعة ويكون
المقتضى اياها ولئن كان بعض الشرائط في وقت ما فيه   الشارح والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين و
ليس كذلك فيتناه اذ يجوز ان يقتضي الصورة الجسمية موضعا متعينا يكون فيه بعض الاجسام باقتضاء بهذه الصورة لا باقتضاء
صورتها النوعية وحصول سائر الاجسام في مواضع اخرى واقتضاء ذاتها يكون باقتضاء صورها النوعية الغالبة على الاقتضاء
على صورتها الجسمية فلا يتم ح دعواهم الكلية بل نقول لعل الصورة الجسمية مكانا متعينا يكون فيه بعض الاجسام وسائرها   يقتضي هم
في مواضع اخرى بالقسر فان قيل نحن نشاهد ان بعض الاجسام يتعين من المكان غير ما يقتضيه الاخر فلا يجوز ان يكون مقتضى
الجميع واحدا قلت هذا دليل على حدة والكلام في هذا الدليل فلا يندفع الايراد بذلك الا ان يتمسك بلزوم القسر الدائم وح يندفع
الايراد انه لو سلم استحالة فتامل   اذ كون المعلول طبيعيا يلزم منه كون العلة طبيعية آه فيه انه على ما ذكر من معنى
الاقتضاء الطبيعي لا يلزم من كون الشكل طبيعيا كون الوضع ايضا طبيعيا اذ يجوز ان يقتضي الطبيعة الشكل بشرط الوضع
الذي يكون الوضع مستندا الى الطبيعة وليس الوضع ما يكون علة تامة للشكل حتى لا يتصور ذلك بل هو جزء مقتضيه وهو ظاهر لو لم يجعل الاقتضاء
بالمعنى … ذكره لما ذكره وجه فافهم   الشارح والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا المعنى الظا انه اشارة الى ما ذكر في
الشيخ ان الجسم البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلف لكن قد علمت ان هذا انما يتجه دليل كان ذكره والطبيعة الواحدة تقتضي الامكنة   ل يلزمه
والاشكال لا يسير ما الابد الجسم لئن يكون واحدا غير مختلف والشيخ والشارح ما ذكره دليلا على تلك الكبرى على اجمال الشارح على ما سبق يلزم
ان يعود نحو الدور كان نحو التين لا ما بينهما ان الجسم اذا خلي وطباعه لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين اذ على هذا يلزم على
تمام الدليل ان يكون ذلك الوضع المعين والشكل المعين مقتضى الطبيعة فثبت ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي الا موضعا واحدا
وشكلا واحدا والجسم البسيط لا يقتضي الا مكانا واحدا هذا الكلام لا يخفى ان دليلهم على تقدير تمامه لا يدل الا على ان الجسم اذا خلي
عن جميع تاثيرات الاشياء الخارجة يكون في موضع معين ويكون ذلك مقتضى الطبيعة وظاهر ان غاية ما يلزم منه ليس الا ان الطبيعة
مقتضية لهذا الوضع المعين على تقدير هذا الخلو فلعلها يكون مقتضية لوضع آخر على تقدير آخر كيف وهم قد اعترفوا ايضا
بانه لا يلزم من الدليل ان الطبيعة مقتضية تامة للمكان ان الا في وجود الجسم بل مقتضية ناقصة وعلى هذا فجاز ان يجوز ان يكون
اقتضاؤه للموضع المعين المفروض على تقدير التخلية ولموضع آخر على تقدير عدمها فان قلت مرادهم ايضا ليس الا هذا الا انهم
يقررون ان عند عدم التخلية يجوز ان يكون في موضع آخر غير موضع الطبيعة قلت ليس الا و كذلك لانهم يدعون ان الطبيعة
مقتضية لموضع معين بحيث لو لم يكن مانع يحصل فيه البتة ويحصل الايراد عليهم انه لا يتم ذلك بل يجوز ان يكون
الطبيعة مع وجود شرط مقتضيا لموضع خاص مع شرط آخر مثلا لموضع خاص آخر واذا لم يكن شرط من الشرائط

كانت مقتضية لموضع خاص آخر وما ذكرتم من الدليل لا يدل على ازيد من ذلك فان قال بحثي بالمانع يانه بهذه الشروط ايضا فحينئذ يرتفع
النزاع لكن الظاهر ليس مراده مجرد ذلك كما يظهر من تتبع كلامه كيف وعلى هذا لا يبقى فرق بين الطبيعة بالمعنى الاخص الذي ذكرنا
وبين النفس لان النفس ايضا يختلف مقتضاها باختلاف الشرائط كما اومانا اليه مع انهم فرقوا بينهما وقالوا ان الطبيعة
لا تختلف مقتضاها والنفس تختلف فتدبر   الحاكم والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا قد عرفت ما فيه
هذا في الاجزاء الظاهرة لا يخفى ان لا فرق من اجزاء البسيط بحيث يكون مكانه جزء المكان الكل لا الباطن ولا الظاهر وهو ظ
ثم ينفعه هذا الكلام الطويل الذيل اصلا ثم بعض الاجزاء المفروضة جزء مكانه جزء مكان الكل كما حكم به الحاكم والبعض
المفروضة جزء مكان الآخر ليس كذلك ايضا كالاجزاء التي لا ينتهي سطحها الى سطح الكل والحاصل ان كلام المحاكم مع الشيخ ليس الا في ما ذكرت من ان
مكان الكل مربوط بل بعض الاجزاء المفروضة جزء مكانه جزء مكان الكل لا كل مكانه كالاجزاء المفروضة التي يكون بسطحها
الظاهر جزءا من سطح الكل وبعضها لا يكون كذلك ايضا كالاجزاء التي لا يكون سطحها الظاهر جزءا من سطح الكل فشمل التدوير
فانه ليس سطحه الظاهر جزءا من سطح الكل بل وقع التماس بين سطحه وسطح مقعر الفلك فلا يكون جزء مكانه جزءا من مكان الكل وليس منظوره
ظهر لي منه   في التدوير انفصالا بل هو من باب التمثيل والتوضيح كل جزء فرض لا يكون سطحه جزءا من سطح الكل على ما ذكرنا وعلى هذا الحاشية
الطويلة الذيل من المحاكم لها محل جدا ولا حاجة الى بيان خللها بالتفصيل فتدبر   وكذا القول بان الجسم الذي حواليه تتخلخل
تلك المدة الغير المتناهية آه فيه بحث لانه لا يلزم من ايراده الثالث تخلخل الجسم الذي حواليه مدة غير متناهية اذ التخلخل انما يلزم
الطبيعي   بعد خروج المركب عن مكان بسائطه الى مكان الطبيعي ويجوز ان لا يبقى في مكانه الطبيعي مدة غير متناهية بل يتحلل ويرجع بسائطها
الى امكنتها الطبيعية فيزول التخلخل المفروض ويرد الى المقدار الذي فيه اذ بعد انحلال المركب ورجوع البسائط الى امكنتها
لا بد ان يعود مقدارها مركب آخر او بسيط وعلى الاول لا بد من التخلخل في البسائط وعلى الثاني القسر الدائم سواء كان الجواب
بحاله فلا فرق في الرد على هذا الجواب من التمسك بما سيجيء في الحاشية السابقة   فتسلم تعطيل الوجود مدة غير متناهية
لا يخفى انه لا يلزم على تقدير الايراد الثاني والثالث تعطيل الوجود في شيء واحد مدة غير متناهية اذ يجوز ان يشغل ذلك المكان
ر   بسائط على سبيل التعاقب وان يحلل ايضا اجزاء من البسائط كذلك وبطلان مثل ذلك التعطيل الغير المتناهي
يتلقاه   كما انه ليس برهانيا على ما اعترف به كان ليس مما تطمئن اليه الطبع بالبحث ايضا كيف وهم قائلون بوجود المركبات دائما وظ
ان في كل مركب يكون بعض بسائط مقسورا فيلزم القسر الدائم بهذا المعنى ثم لا يخفى انه لو عد هذا من القسر الدائم
الذي لا يقبله الطبع لا يمكن ابطال الايراد الاول من المحاكم ايضا اذ على ذلك الاحتمال ايضا يلزم مثل هذا القسر الدائم
فتامل   ويقدم القسر على الطبع في الازل من الايراد الثاني ولا يذهب عليك انه على الوجه الذي ذكرنا من
شغل بسائط متعاقبة المكان المفروض لا يلزم ذلك ايضا اذ يجوز ان يخرج كل بسيط من البسائط المذكورة بعد كونه
ان مكان

في مكان الطبيعي الى ذلك المكان ويعود الى مكان الطبيعي بعد خروج بسيط آخر من مكان الطبيعي الى ذلك المكان فهذا اذا اريد بتقدم
القسر على الطبع ان البسائط يكون اولا ا في مكان المركب ثم يخرج بالطبع الى مكان الطبيعي ويمكن ان يراد به تقدم كون البسيط
بالقسر في مكان المركب على كونه المركب فيه بالطبع وعلى هذا الايراد لكن اباء اللفظ عنه اقل من اباءه عن الاول   سواء كان
قسر   غلبته اه لا يخفى انه على هذا المعنى يتداخل القسمين وعليك بالتامل في استخراج المراد بالغالب على الاطلاق فان في المقام تفصيلا
يكفي مؤنة ذكره الطبع السليم   الحاكم فان تباين اللوازم يستلزم تباين الملزومات اه انت خبير بانه لا لزوم
فيما نحن فيه وكانه اراد باللزوم الاقتضاء اعم من ان يكون تاما او ناقصا وعلى اي وجه كان لا استقامة فيه اذ على ظاهره لا يصلح
دليلا على ما ادعاه كما لا يخفى وعلى الوجه الآخر يكون عين المدعى فافهم   ملزومات مختلفة بحكم اوجد ما في الشيخ والعضو
لوازم مختلفة   في الحاشية فلا يكون لوازم قد عرفت ما فيه   في الحاشية لتحققهما في اشياء متعددة فيه ان هذا
ليس شيء من هذا الدليل وانما هو دليل آخر في بيانه ان اثبات اختلاف الطبائع في الاجسام باعتبار اختلاف الامكنة تم كان
باعتبار هذا الدليل الذي نحن فيه من ان الجسم لو خلي وطباعه كان له مكان معين فيكون مقتضى طبيعته لا مقتضى جسميته والا لكان
مشتركا لاما ان مختلفة فمقتضى ان الاختلاف لم يثبت بعد ولو تمسك بانا نجد بعض الاجسام يميل الى الفوق بطبعه وبعضه
الى السفل فهو دليل آخر على طبيعة المكان على ما اشرنا اليه سابقا ايضا ولو تقول يجوز ان يكون اقتضاء المكان المعين
للصورة الجسمية كما ذكرنا سابقا ولتشخص الجسم والقول بانا نجد اشخاصا كثيرة تتفق في الاقتضاء فرجوع الى دليل آخر
فان قيل نحن نعلم ان الجسم مع قطع النظر عن الخصوصية ايضا يطلب مكانا معينا وذلك لطبيعة الآتية فقساده ظاهر اذ مع قطع
النظر عن الخصوصية لا يكون موجودا ومع قطع النظر عنه لا يكون في موضع معين وايضا لو قبح هذا القول يقول ان الجسم
مع قطع النظر عن صورة النوعية ايضا يكون في مكان فلا بد ان يكون ذلك المكان له باقتضاء صورة الجسمية لا النوعية
والتوجه حكم فتدبر   في الحاشية ولا بد من عوارض كلية كالتي يحصل به الصنف فلا ذكر قبيل هذا انما لا يكون لوازم قد عرفت
انه لا لزوم فيما نحن فيه   في الحاشية وفي بطلان الشق الاخير تامل اه لا يخفى كان المناقشة ان ما يلزم منه ان لا يكون لوازم
للماهية ولا المحذور فيه لان لا يكون لوازم للصنف وهو المحذور ونحملها على ما ذكرنا من انه لا لزوم فيما نحن فيه بعيد من سياق كلامه كما لا يخفى
ثم اقول ان الصورة النوعية قد اثبتها الشيخ سابقا ومقصوده هنا ان المكان والشكل ونحوهما لكل جسم من مقتضياتها
لا من مقتضيات امر آخر وقد استدل عليه بان كل جسم اذا فرض عدم تاثير الامور الخارجة عنه فيه يكون له لا محالة شكل معين
ومكان معين وهكذا وليس هذا باقتضاء الامور الخارجة بالفرض ولا يصلح شيء من الامور الداخلة لذلك سوى الصورة
النوعية فيكون باقتضائها ولا محال في الاحتمال ان يكون شيء من تلك الامور المختلفة مستندا الى عوارض الماهية لو فرض الخلو
عنها فلا يمكن ان يورد عليه بما اشرنا اليه من جواز استناده الى الصورة الجسمية او التشخص فتدبر   فلا حاجة

على توسط المقادير لعلو توسطها بيان للواقع لا للاحتجاج وح تعقل لعل اختلافها مستند الى الاختلاف الشخصي او الطبقي
الجنسية المشترك الاحتمال الاول فقط بناء على ما اشار اليه المحشي في حاشية الحاشية من انه كل نحو من الاختلاف يتحقق في اشخاص متعددة نفس هم
فلا يستند الى ذوات الاشخاص ولوازمها لكن قد عرفت ضعفه بما ذكرنا والشارح بما قررنا انقال الكلام بعد فرض تحقيقه في الامور
الخارجة فتدبر الشارح لكن القاسر لا زال الشكل دائم زال الكيفية ان قلت الطبيعة كما تقتضي اليبوسة تقتضي الشكل
ايضا فلم يرجح اقتضاؤها لليبوسة على اقتضائها للشكل دائم زال المقتضي الاول وحصل المقتضي الثاني قلت المقتضي الاول حاصل بالفعل
والثاني زائل والاول مانع من حصول الثاني وظاهر في مثل هذه الصورة الاحتياج الى المقتضي الاول وحصول المقتضي الثاني كالاجر
مع انه يجوز الاختلاف ما بالشدة والضعف في الاقتضاءات وبذلك يترجح بعضها في حصول مقتضاه على بعض فان قلت
مقتضي اليبوسة حفظ الشكل الحادث ومقتضي الطبيعة الشكل الزائل فلم لم يحصل مقتضي الطبيعة ويحصل مقتضي اليبوسة
ولا يمكن ان يقال ح ان احدهما حاصل والاخر زائل وهذا الترجيح كما تقرر سابقا قلت هذا ايضا مندفع بما ذكرنا من جواز الاختلاف
بالشدة والضعف في الاقتضاءات مع انه يمكن ان يقال ايضا ان الطبيعة لا بد لها من ازالة الشكل الحادث مع وجود
المانع عنها واحداث الشكل الزائل واليبوسة يكفيها حفظ الشكل الحادث فقط وظاهر ان الثاني اهون من الاول فتأمل
الحاكم فنقول الدليل هو ان ما نسب الطبيعة الواحدة اه فيه ان الدليل لا يقتضي الا ان يكون شكل البسيط مستديرا لا
ان يكون للبسائط اشكال مختلفة وان كانت مستديرة لجواز ان يكون .. اختلافها الاختلاف مواد ما وهو ظ فان صورة
السيف اي الهيئة المخصوصة في كون الهيئة المخصوصة صورة السيف نظر لكن الامر فيه هين اذ لو قيل سعد الصورة النوعية
واختلافها اه يمكن ان يقال لعل تركب العنصري والطبائع انما يكون في شيء يكون لكل جزء منه قوة مختصة كما لقوة جزء الكف
كما يشعر به عبارة الحاكم حيث قال ح اذا كان الجسم مركبا من جزئين كان فيه تركيب قوتين وعلى تقدير القول بعد العنصري
النوعية في الكواكب الثابتة لا يلزم تحقق الامر المذكور في الافلاك اذ ليس لكل جزء منها قوة مختصة اذ الاجزاء التي هي غير الكواكب
ليس لها قوة مختصة بل لها القوة السارية في الكل فتأمل وايضا نقول لا شك ان سطح المقعر اصغر من سطح المحدب
فلو كان اختلاف المقدار في الشكل اه فيه نظر لان ذكر اختلاف المقدار في الشكل موجبا للاحتياج الى الاختلاف في الفاعل
او القابل كما ذكره المستدل في الدليل بل ما ذكره هو ان في غير المستدير اه امور مختلفة من السطوح والخطوط والنقاط فلا يمكن
استنادها الى الطبيعة الواحدة المؤثرة في المادة الواحدة وهذا انما يظهر الشارح والحاكم في كلام الامام في الاعتراض وقد
عرفت انه ليس مراده ايضا فح القول بان هذا الاختلاف لو كان موجبا للاختلاف في الفاعل او القابل لكان موجبا
لذلك في المستدير ايضا بناء على سطحي المحدب والمقعر للمقدار ما لا وجه له نعم يمكن ان يقال على الاستدلال ان الاختلاف اختلاف هم
الذي في غير المستدير من السطوح والخطوط والنقاط كانه كالزيادة له في الاحتياج الى الاختلاف في الفاعل او القابل
على الاختلاف

على الاختلاف الذي بين سطحي المحدب والمقعر على نفس السطحي لان السطح الواحد مختلفان فلا بد لهم يستند الى ما فيه اختلاف نحو
اثر بسيط او نحو ان يكون اه فيه نظر لانه ذكر في ان الجسم اذا خلي وطبعه لا بد ان يكون له شكل معين واختيار ان الشكل المعين يقتضي طبعه فلا بد
ان يكون الطبع البسيط بحيث اذا خلي البسيط مع طبعه حصل شكل وعلى ما ذكره المحشي لو خلي وطبعه يلزم ان لا يكون له شكل بناء على ما نفيه
اهل الطبيعة الاحراز في اقتضاء الشكل ولو قيل لعل بعد منع احدى القوتين الاخرى عن فعل الاستدارة يحصل من ذلك الاقتضاء
والمنع فعلا غير الاستدارة فهو صريح في الحقيقة الى اراده الاخر فالاولى الاكتفاء به وايضا يمكن ان يقال مرادهم بان الشكل
الطبيعي للبسيط الاستدارة ان الشكل الذي ذكرنا انه لا بد ان يكون في الجسم طبع يقتضيه في البسيط هو الاستدارة وذلك لا ينافي
ان يوجد فيه قوة اخرى يمنع ذلك الطبع عن اقتضاء الاستدارة لانها يكون ح بمنزلة القاسر وهم لا يمنعون جواز منع القاسر
عن حصول الشكل المستدير للبسيط بالطبع وهو ظ الحاكم بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على السطح او الخط ظاهره ان
النقص الذي غير الشارح تقرير الامام اليه يلزم مثل ذلك الاشتمال وانت خبير بانه ليس كذلك اذ لا اشتمال على ما ذكر
في تقريره ايضا فلعل مراده ان في صورة اقتضاء الشكل الغير المستدير يلزم ذلك الاشتمال وهو وان كان صحيحا لكن الكلام
بعد محل نظر اذ ما ظهر في وجه تغيير الشارح تقرير الامام اذ على النحو الذي ذكره ايضا لا يلزم الاشتمال على الامور المختلفة
بالنوع اذ ليس فيه الاختلاف الاشكال باعتبار اختلاف المقادير ومثل هذا الاختلاف ايضا لا يكون ما بالنوع لان
اختلاف المقادير لا يكون ما بالنوع بناء على ان المقدار الازيد والانقص متحدان نوعا فالظ ان اختلاف الاشكال
المترتب عليه ايضا لا يكون بالنوع مع انك قد عرفت سابقا ان النقض بهذا الوجه الذي ذكره الشارح لا وجه له فالصواب ح
ابقاء كلام الامام بحاله فافهم اقول لا يلزم في الفلك الاشتمال الى اخر الحاشية كان ما ذكره في هذه الحاشية بيان للواقع
لا ايراد على احد اذ لا يستقيم جعله ايرادا بوجه ثم ما ذكره من الفرق بين نقطتي الاوج والحضيض وبين القطبين
فلا يحصل له اذ الوجود الخارجي ليس بشيء منهما اصلا والوجود في نفس الامر مشترك بينهما كما لا يخفى الحاكم فلا لا يجوز
ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك قد عرفت انه يمكن ان يقال بهذا المنع عن فساد ما القصد في بهذا
المقام كما ذكرنا انفا الحاكم والجواب انا لا نم ان القوة المصورة اه فان قلت كل واحد من اجزاء ذلك
المحل المركب لا بد ان يقتضي طبعه شكلا معينا فلا يجوز ان يقال ان القوة المصورة لا يفعل في واحد واحد بل في المجموع
قلت لعله يكون لكل واحد من الاجزاء طبع يقتضي شكلا معينا هو الاستدارة ويكون تلك القوة المصورة
قوة اخرى غير ذلك الطبع ويكون تأثيرها في مجموع المركب وكانت مانعة عن تأثير الطبع المذكور في حصول الاستدارة
الحاكم وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة اه فيه ايضا نظر السؤال والجواب الذي ذكرنا سابقا
فتدبر الحاكم اما ان الحركة تقبل الشدة والضعف اي يقبل امر يقبل هو الشدة والضعف لا اهمال

نفسها تقبلهما اذ لم يظهر من كلام الشارح تلك الدعوى اصلا والدليل الذي ذكره المحاكم ايضا لا يدل الا على هذا المحاكم معناه لم اجد
الذي هو السرعة او البطء ليس كذلك بل مراد الشارح ان السرعة والبطء ليسا حقيقتين مختلفتين بل يعرض للحركة كيفية قابلة للشدة
والضعف وكل مرتبة من مراتب الشدة والضعف اذا اضيف الى مرتبة اخرى فوقها او تحتها يكون سرعة او بطء فالمراتب
التي تكون بالاضافة الى ما تحتها سرعة هي بعينها ما يكون بالاضافة الى ما فوقها بطء كمراتب الشدة والضعف التي تكون
في السواد ونحوها لكن مراتب الشدة والضعف التي تكون في الحركة تسمى سرعة وبطء والمراتب التي في السواد لا تسمى الا شدة
وضعفا وعلى هذا لا يتجه الاعتراض الذي اورده اصلا المحاكم لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان و
التخصيص كان باعتبار ان السرعة والبطء لو كانا كيفيتين محسوستين لكانا محسوسين بالبصر اذ الاحتمال سواه مفروغ عنه ثم فيه
ان انحصار المحسوس بالذات في الاضواء والالوان لا يوجب ان لا يكون السرعة والبطء من الكيفيات المحسوسة
لجواز ان يكونا محسوسين لا بالذات والكيفيات المحسوسة غير منحصرة في المحسوسات بالذات وهو ظ المحاكم بل السرعة
والبطء اضافيان عارضان للحركة لا انهما كيفيتان يعرض لهما الاضافة اقول بل الظ خلافه فان السرعة
والبطء في الحركة لا يحصل بمجرد الاضافة فقط بل يحصل شدة وضعف فيها كما في السواد ونحوه كما يحكم به
الشاهد والشدة والضعف لما كانا مخصوصين بالكيفيات على ما بين في موضعه والحركة ليست منها فلا يمكن
ان يكونا في نفس الحركة بل لا بد ان يكونا في الكيفية عارضة لها وتلك الكيفية من الكيفيات المحسوسة بالبصر بالضرورة ولا يلزم ان يكون محسوسة بالذات
وانواع تلك الكيفية اذا اضيف بعضها الى بعض على اختلاف الرايين في الشدة والضعف التي هي باعتبار الاضافة الى ما فوقها او ما تحتها تسمى … او ضعفا
وتحت كل نوع واحد منها انواع جميعها باعتبار الاضافة من مراتب السرعة والبطء كما او … ماذكره من ان الشدة
والضعف مختصان بالكيف وكان ليس ببعيد اذ لا دليل لهم على ذلك وغايته يرجع الى الاصطلاح ولا نزاع فيه انما الكلام في ان
هل يمكن ان يوجد الحالة التي توجد في الكيفيات من ان كيفية … من الاخرى بحيث ينتزع منها مثل الانقص وزيادة … في غير الكيف
ام لا سواء يطلق عليه الشدة والضعف في الاصطلاح ام لا والظ انه يجوز ذلك والعقل لا يابى عن تحققه في غير الكيف
غاية الامر انه لا يسمى في غيره بالشدة والضعف ولا نزاع فيه لا يمكن ان يقال ان الحركة فيها ما توجد … هذه الحالة وكل مرتبة من مراتب
الحركة اذا اضيف الى ما فوقها او ما تحتها يكون شديدة او ضعيفة لكن لا يعبر عن الشدة والضعف بمجرد اضافة عارضة للحركة
كما ذكره المحاكم … ان ارجاع كلامه الى ما ذكرنا على بعد ظاهر كلامه بل ان الحركة يكون انواعا او اصنافا مختلفة
كالسواد وكل نوع او صنف منها مرتبة من مراتب الشدة والضعف وسمى تلك المراتب فيها بالسرعة والبطء وكل مرتبة
اذا اضيف الى ما فوقها يكون انقص منه والبطء واذا اضيف الى ما تحتها يكون ازيد منه واسرع … المقام
اقول في قوله ولا حركة تجب اذ الحركة الاضعاف فيه بحث اذ الحركة لو كانت كما … وكان … تامل

من السرعة

ولا يكون بعينها … الوضع

صح

قد …

من السرعة كما ذكره آخر الشيخ ان تكسر الهواء ايضا عند حركة الى فوق مانع في مسافة حركته ولا شك ان سرعة الحجر اقل من سرعة الحجر الهابط
فاذا كان تحرك الحجر وطلب … المنقر موجود في الهواء عند حركة الى فوق فيجب ان يكسر ايضا ما وقع في مسافة
حركته وهو ظ … ان الكاسر هو ثقل الحجر وميله فتدبر الش ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من المتنع
لا يخفى ان كلام الشارح هذا يحكم … احد هما ان الميل سبب قريب للحركة ويمتنع ان يحرك الجسم حركتين مختلفتين بالذات
فكذلك يمتنع ان يكون فيه ميلان مختلفان بالذات و… اذ الميل ليس سببا موجبا للحركة حتى يلزم من اجتماع الميلين اجتماع
الحركتين لما صرح به الشيخ من ان الميل موجود في الحجر المسكن في الهواء والزق المنفوخ تحت الماء وثانيهما ان الميل ينبغي
التوجه والتوجه الى الشيء مختلفين بالذات ممتنع فاجتماع الميلين المختلفين ممتنع وهذا ما اذ وجه لكن على هذا يكون حدوث الحركة
وان الميل سبب قريب لها وانه يمنع اجتماع الحركتين مستدركا الا ان يكون من باب التمثيل ويكون المراد اذ كما لا يجوز ان يجتمع الحركتان
المختلفتان في جسم بالذات لانه يعتبر التوجه وعدمه كذلك لا يمكن اجتماع الميلين المختلفين بالذات لانه ايضا يقتضي التوجه
وعدمه هذا ثم لا يخفى ان ما ذكره من انه يمتنع التوجه وعدمه الى شيء ان كان المراد من التوجه الانبعاث اليه فهو بعينه الحركة
او قريب منها فيصير هذا الدليل ايضا في حكم الدليل الاول في ظهور الفساد وايضا اذا كان المراد من التوجه هذا المعنى
سواء حمل الكلام على النحو الاول او على النحو الثاني كان فيه ان الاستدلال على امتناع اجتماع الحركتين بامتناع اجتماع التوجه
وعدمه استدلال على الشيء بنفسه فالظ ان يحمل التوجه على معنى آخر وهو القصد والاقتضاء ونحو ذلك كما استدل
على انه يمتنع التوجه الى شيء وعدمه بانه يمتنع ان يتحقق الى شيء وعدمه ويصير حاصل الدليل قبل التلخيص والتوجيه ان الميل
يقتضي التوجه والقصد الى شيء والاقتضاء فاذا كان في الجسم ميلان مختلفان بالذات كان فيه اقتضاء الى شيء وقصد اليها
والاقتضاء الى شيء والقصد اليه يقتضي عدم الاقتضاء الى شيء آخر يخالف له والقصد اليه فيلزم ان يجتمع في الجسم الاقتضاء
في جهتين المتخالفين وعدم الاقتضاء … نقول لا شك ان الميل يلزمه الاقتضاء او الخارج عن حكمه … ايضا انه
يمتنع ان يتحقق شيء … وعدمه لكن الكلام في انه اذا اجتمع في الجسم ميلان مختلفان فهل يكون ذلك الاقتضاء آن
المختلفان اللذان هما مقتضى الميلين مجتمعين في الجسم بسبب الميلين او الاقتضاء آن يكونان في الميلين وعلى الثاني يكون
ان يقال الاخذ … لجواز ان يكون في جسم واحد امران مختلفان يقتضي احدهما شيئا والآخر عدمه وعلى الاول يكون
مدعى استحالته … على ان هذين الميلين لا شك انهما علتان للاقتضاءين فيكون اجتماع الاقتضاءين في الجسم
بسبب الميلين من قبيل اجتماع المتقابلين لعلتين مختلفتين وذلك غير جائز بل لا بد لاجتماعهما من حيثيتين تقييديتين لكن لا احد
ان يقول ان القصد الى شيء مخالف والاقتضاء لهما ليس من قبيل اجتماع المتقابلين الا اذا كان القصد والاقتضاء
تاما او القصد الى شيء والاقتضاء له يقابل عدم القصد اليه وعدم الاقتضاء والقصد الى شيء آخر يخالف له

صح

… المشهور

كلام

والاقتضاء الاستلزام عدم الفصل لبنه والاقتضاء له لانه اذا كان العقد والاقتضاء ثابتا كان لشمولية الآثار انه يجوز ان يحصل
من الافعال الاختيارية غرض ومصلحة من يعلم بمحالة الغير وظاهر انه قد يكون للنفس قصد اليهما معا واقتضاء لهما باعتبار المصلحتين
لكن لا يجوز كون كل منهما موجبا بل لا بد من ترجيح احدهما فيترتب الفعل عليه فقط وقس عليه الاقتضاء الغير الاختياري ايضا
فتدبر   حيث يقال لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم آه الظاهر ان اندفاع الجسم الى جهة ليس الا حركة اليها وح لا فرق
بينه وبين الدليل الآخر فالقول بان من الدليل الاول تاما لم يكن تاما اثر دفعه بهذا الدليل مما لا وجه له والظاهر ان كلام الشارح والحاكم
لا فرق بينهما كما ان كلام الشارح يحتمل الوجهين اللذين ذكرهما مع ما فيهما يحتمل كلام الحاكم ايضا لهما مع ما فيهما كما لا يخفى على الناظر
فيهما وكان الحق حمل كلام الحاكم على ما سنذكره في توجيه هذا الفصل ويشكل عليه   الشرط يكون ابدا متكيفا بكيفية
متوسطة بين غاية الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية آه ظ بهذا الكلام ان طبيعة الماء مقتضية لغاية البرودة وان البرودة
الاصلية هي تلك الغاية وما يكون من المتوسطات اميل اليها حتى برودة ايضا الى قربها منها وانت خبير بان غاية
البرودة مما لا يتصور اذ كل رتبة يفرض يمكن ان يفرض فوقها ايضا فيلزم ان لا يوجد مقتضى الطبيعة اصلا ويكون مقصوده
دايما ولو قيل مراده ان مقتضى الطبيعة برودة هي غاية المراتب الموجودة لا التي لا يتصور فوقها مرتبة اخرى فيتجه
مع كونه خلاف الظاهر من العبارة انه في اي حاجة الى التزام ان الماء ابدا لا يكون متكيفا بتلك الغاية بل بالمتوسطات
مع كونه خلاف معتقدهم من جواز القسر الدائم اذ يجوز حينئذ ان يكون الماء اذا لم يكن امر خارج ان يكون على تلك الغاية   عدم صح
من البرودة وايضا يرد على الوجهين انه اذا كان مقتضى الطبيعة تلك المرتبة القصوى فتلك المراتب المتوسطة
التي للماء انما يوجد فيه اذ ظاهر انها ليست من الخارج وليست ايضا مقتضى الطبع على ما هو المفروض ولا ثالث لهما
الا ان يقال ان الطبع يفعل مقتضاه لكن المادة لما لم يكن ان يقبل تمامه بناء على الموانع الخارجية فيحصل فيها قدر ما يمكن
ان يقبله وهي مثل ان يقال الطبيعة والامور الخارجة يحصل القدر الانقص من مقتضى الطبيعة بها ثم الظاهر ان يقال
ان الطبيعة يقتضي مع كل امر خارج مرتبة معينة من البرودة لكن يمكن ان يقال على قدر ما ذكره في المكان
والشكل الطبيعي ان الماء مثلا لو خلي وطبعه ولم يكن شيء من خارج فيكون مقتضيا للبرودة الشديدة انها يكون على
حد معين اذ لا وجود لغير المعين فيلزم ان يكون بهذا القدر مقتضى الطبيعة ويلزم ما ذكرنا ولو قيل لعل لا يمكن ان
يكون الطبيعة مساواة من الامور الخارجة وتاثيراتها فيظهر الخلاف في الطبيعة ذلك فتدبر   مع ان العقول ليس هو آه
فيه اشكال حيث ان العقل اذا كان حارة وبرودة يلزم دخوله حينئذ تحت مقولة ليس احدهما فلا يخفى الامر
وهذا الحال من علم وسنذكره كلام فيه ان شاء الله في اواخر النمط   لان حركة المحول لسكونه اي مثل غرضه لا يخفى ان يمكن فيه
ليس من هذا القبيل   والثاني وهو الجواب آه لا يخفى سخافة هذا الجواب اما اولا فلا يرجع الامر في حقيقة الى

الاصطلاح

الاصطلاح ولا نزاع فيه بل النزاع انما هو في ان الكيفية التي هي السبب القريب للحركة هل يمكن ان يوجد فردان مختلفان منها في جسم واحد ام لا
سواء سميا ميلين ام لا واما ثانيا فلان كون الميل الذي في الحجر المسكن مقتضيا بالغلبة مع كونه لا يظهر منه اثر بالفعل اصلا بسبب القاسر
ويكون كل من الميلين الذي في الحجر المذكور غير متصف بها الا بعد رفع الآخر مما ليس بما ينبغي القول به من ذي فطرة سليمة بل هو تعسف
وتحكم بحت كما لا يخفى هذا ولعل ما ذكره سابقا ان الحاكم ارداف دليل الشارح بدليل آخر كان مراده ان مقصود الحاكم ان الميل يقتضي الاندفاع
ان يقتضي الغلبة وهو كما ترى او هو الاندفاع على العقد في التوجيه وقد عرفت ان كلام الشارح ايضا يحتمله فافهم   اقربهما الى بعض
بالامام حيث جعل آه لا يذهب عليك ان الظاهر ما ذكره الامام ان المكان الطبيعي للحجر ما دام متصلا هو الموضع الذي ينطبق   يو صح
فيه مركز ثقله على مركز العالم لما ثبت بعد من انه يتحرك سفلا ما دام يوجد فضاء او ظاهر على رأيهم ان يسكن عند ذلك لكونه طالبا
للوضع المذكور لو خلي وطبعه والقول بانه يطلب كل السفل مما لا يقال لانهم حيث ردوا على شبهة قسمه قدره بالية مع انه يجد انه   ل ثابت
لو كان حفرة في كرة الارض بحيث اخذت من جانب واخذت منه تلك الحفرة فانه يذهب الى المركز وطلب الكل ثم لا ينتقل   الى جانب كو... على طرح
دوره فظاهر انه يطلب ان يكون مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وبالجملة طبيعة الارض سواء كانت في الكل او في الجزء مقتضية لكون   نجد صح صح
الجزء اذا كان منفصلا ايضا لا مقتضيا بالكل فليس لوجود الا بوجود الكل ولا يتصور فيه اقتضاء وطلب للمكان ويكون
في الاقتضاء والطلب للكل ويكون مكان الجزء جزء من مكان الكل فرضا واذا كان منفصلا فان كان في غير مكان الارض
فاذا خلي وطبعه يتحرك الى ان يصل الى الارض فطبيعة الارض من الحركة الى المركز تستقر فيها على خلاف طبعه الا انه يقبل اتصالا
مقتضيا ما للارض فلم يبق في طبع علمه ولئن كان في الارض بحكمه ايضا ما ذكرنا فافهم   وثانيهما انه هو طبيعة الجواب عن
الاعتراض آه قد عرفت حال الجواب   الحاكم والصواب اتفاق واحد اه ظ ان مراد الشارح من اتفاق كل واحد
اتفاق واحد اي واحد كان وهو لا وقع للايراد عليه كما لا يخفى   اذ عند اتحاد الزمان يكون ما الاختلاف في الحركة باعتبار
المسافة لا يظهر وجه ارتباط هذا الكلام بما سبقه فالظاهر ان هذا ايضا جواب عن والصواب في تعليل كون القول المذكور جوابا
ان يقال انه ما ذكر يكون نسبة الحركة السريعة الى البطيئة في الوضع المذكور بعينه نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل فلم يقع تشبيهها
بها فافهم   الحاكم فلولا معاوقة بينهما لكان الحركة آه فيه نظر اذ ظاهر ان اقتضاء المكان غير الميل كيف وهم قد اعترفوا بان
الحجر معلق ... لا يوقف لا ميل فيه الى جهة السفل مع انه مقتض لها لما تقرر من انه يجوز ان يكون الطبيعة مع كونها مقتضية للمكان
الطبيعي لكن لها احداث الميل بل حتى كان بل انما يمكن لها احداث ميل على حد معين وعلى هذا يكون هذا الميل مجردا
للسرعة والبطء لا بد لتقدم ... دليل ومن هذا البيان انه يمكن ان يكون الجسم مع اقتضائه للمكان غير متحرك اليه عند خروجه
منه ولئن لم يكن على تقدير مزوره ان الحركة لا بد لها من الميل كما قرروه وتحرر ان لا يمكن للطبيعة احداث الميل مع كونها مقتضية
للمكان فان قلت اذا لم يكن الحركة اليه عند خروجه منه فكون طبيعيا دائما فان قلت يكون طبيعية ان يكون في حد الفطرة اذا كان

نحو طبعه كان صعوده وميله على طبيعة المكان لا يثبت ازيد من ذلك وهو ظ الشارح ولا يتصور ذلك الا عند معاوق اه البداهة شاهدة
بان تمام الحكم الميل الذي هو مقتضى الطبيعة مقتضيا للحد المعين من السرعة والبطء انما يحصل من مصادفة المعاوق لما تبين حد من السرعة و
البطء كيف ولو لم يكن كذلك لكان جميع الاجسام التي تكون طبيعتها واحدة متفقة في السرعة والبطء عند اتحاد المعاوق وليس كذلك
فالحق ان الطبيعة تقتضي حدا معينا من الميل اما بنفسها او باعتبار العوارض التي تكون للجسم الذي هو فيه من التخلخل والتكاثف
والاندماج والانتفاش وكثرة الصغر والكبر وغير ذلك وهذا الحد من الميل تقتضي حدا معينا من السرعة والبطء ويكون اذا لم يكن عائق يصيد
من حركة على هذا الحد تقتضي مسافة فرضناها بحسبها واذا صادفه عائق يمنع من حصول مقتضاه بحسب قلته وكثرته اما بالكلية
كما اذا علله راسا واما لا بالكلية وعلى الثاني ينقص قدر من السرعة بسبب المعاوق ويختلف ذلك القدر بحسب قلته وكثرته
تحصيل — فاذن لكل من مجموع الميل والمعاوق حد معين من الاقتضاء وبسببه حد معين من السرعة والبطء والحد الذي ذكر في هذا
المقام من الاعتراض الذي يأتي على هذا الدليل انه تقتضيه الحركة بنفسها هو هذا الحد الذي ذكرنا من انه مقتضى الميل الذي
بحد الطبيعة اذا لم تصادفه عائق وهذا الحد لا يمكن ان ينقص الزمان الذي هو بازائه في حركة من الحركات عند اتحاد المسافة
نعم قد يرد عليه اذا وجد عائق وبتفاوت الزيادة بحسب تفاوت العائق وعلى هذا ظهر ان المعترض على الدليل مستظهر
والابحاث التي تمهدها الشارح لدفع اعتراضه ليس فيها سوى تطويل المسافة بلا طائل وتكثير المقال من غير حاصل بل
كلها هناك الايراد الذي اورده ولا ينفع شيء من اجوبته كما يظهر عند المراجعة اليها المحاكم ولا يوجد سرعة او بطيئة الا بحسب
المعاوقة قد عرفت ما عليه الشارح فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة اه على ما قررنا لا يكون نسبة المعاوقتين
نسبة المسافتين بل الحركة التي تتحقق بنفسها ما معنى الذي قررنا انه يقطع فرسخا في ساعة اذا عاوقه معاوق بحيث يصير مقتضاها
قطع نصف فرسخ في ساعة فاذا فرض معاوق يكون معاوقته نصف ذلك المعاوق كان يقطع ثلثة ارباع فرسخ
في ساعة فلا يحفظ النسبتان المحاكم لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة الخ قوله اه حاصله ان نسبة المعاوقة الى
المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان بالفرض لان نسبة زمان عدم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة وزمان عدم المعاوقة
نصف زمان كثير المعاوقة بالفرض ايضا فيكون معاوقة قليل المعاوقة في الفرض المذكور نصف معاوقة كثير المعاوقة
واذا كانت المعاوقة على النصف كان زمان الحركة ايضا على النصف لما بين من انه كلما كانت المعاوقة اقل كان
الزمان اقل فيكون زمان حركة قليل المعاوقة في الفرض المذكور ساعة فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه لان
الحركة لا معه ايضا في الفرض المذكور كانت في ساعة هف اقول الصواب ان يقول اه قد عرفت ما وجهنا
كلام المحاكم انه لا قلب ولا تحريف والحق ابقاؤه على وجه ما عرض عليه ثم انه ما رايناه في نسخ الحاشية كانت عبارته
هكذا اقول الصواب ان يقول معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة في زمان عدم المعاوقة نصف
زمان

زمان كثير المعاوقة اه الدعوى هي الشق الاول ففي عبارته قلب وتحريف ثم انت خبير بان هذا انما يصح اذا اعتبر الامتلاء ولعلها كانت هكذا في زمان قليل
المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فوقع سهو من الناسخ وعلى هذا لا يتوجه ظاهر ورود ما ذكرنا من التوجيه ثم كان ينبغي على هذا
التوجيه ان يغير قول المحاكم لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان ايضا بالعكس لان نسبة الزمان الى الزمان نسبة المعاوقة الى
المعاوقة كما لا يخفى ولا يجوز ان لا تخلو الحركة عن السرعة والبطء اه لا يخفى ان هذا الايراد يندفع بما ذكره من الايضاح ثم الايراد على الوجه
الذي قررنا سابقا لا يندفع به فتدبر يرد عليه انه لا حاجة الى فرض الحركات الثلث اه بل يكفي مجرد عدم الاحتياج او على هذا
لا يتم الدليل بهذا النحو ولا يثبت مساواة الحركة مع العائق معها لا معه وهو ظ ولو كان المحذور مجرد عدم الاحتياج لامكن ان يقال في دفعه
ان هذا ليس بمحذور واغاية الامر انه يمكن اقامة دليل اخصر من هذا الدليل ومثل هذا لا يعد محذورا ولا يمكن ايضا ان يلزم بهذا الاستدراك
على الدليل لان من هذا الوجه الاخصر لابد من التنبيه بمقدمة لا حاجة اليها في الوجه الاطول وهو ما ذكره بقوله مع انا نعلم بالضرورة
اه وانما كان يلزم الاستدراك لو لم يحتج الوجه الاخصر الى مقدمة خارجة وهو ظ المحاكم الصحيح وجه التخلص عن هذا الاشكال
فيه ما ذكر قد عرفت انه لا مخلص عنه ايضا احدهما دفع الاعتراض الذي اورده ابو البركات اه فيه بحث لانه اما ان يكتفي
في الاستدلال بمجرد فرض معاوق ضعيف بحيث تقتضي ان يقع الزمان الاطول الذي كان للمعاوق القوي قطع مسافة
يكون نسبتها الى المسافة عديم المعاوق نسبة زمانه الى زمان ذي المعاوق القوي وهو في غاية السخافة ولا كاد يتيسر تسليم
امكان ذلك من دون اقامة برهان عليه وكيف يسمع مثل هذه الدعوى من غير بينة بل من يقول به مع ان المحاكم ايضا اعترف
بانه لا يمكن اثبات هذا الاشكال والحق نفي ايضا سيعترف به واما ان يستدل عليه بما ذكره الشارح من قوله لان مع وحدة
الزمان اه وفصله المحاكم وظ انه على هذا يرد ايراد ابو البركات قطعا لان كون مراتب الميل غير متناهية في الضعف
لا يقتضي سوى ان يوجد في تلك المراتب ميل يكون نصف الميل الاول في فرضنا هذا وذلك لا يستلزم ان يكون مسافته
في زمان الاول ضعف مسافة الاول وانما يكون ذلك لو كان تمام المسافة والزمان بازاء المعاوقة وهو ممنوع لجواز ان يكون
الحركة يقتضي بنفسها على النحو الذي قررنا سابقا قدرا من الزمان والمسافة من الاقتضاء وما بنفسها على النحو الذي قررنا سابقا فحينئذ
على حدة هم — فيه هو ان يقال ان الفاصل يحيث مثلا ان الجسم المفروض يقتضي ان يتحرك به الجسم المفروض في مسافة ساعة لو لم يكن معاوق
يزداد اول وبانضمام المعاوق قد يزداد الزمان في قطع الفرسخ ولو فرض اثبات ذلك الى ان تمام المسافة والزمان بازاء المعاوقة
ر النوبر — فلا شك انه انما يثبت بما حققه الشارح وفصله فكيف يقال انه يندفع اعتراض ابو البركات على هذا التقرير من دون حاجة الى ما فصله
الشارح وحققه كيف وقد تمسك الشارح في اتمام هذا التقرير ودفع هذا المنع الذي ذكرنا بحديث النسبة كما قرره المحاكم وظ
ان حديث النسبة لا يتم الا بما حققه وفصله ثم لو دفع هذا المنع بما ذكره المحاكم لصح ان يقال انه يندفع اعتراض ابو البركات
على هذا التقرير من دون حاجة الى ما حققه الشارح وفصله لكن هذا الكلام لا يكاد يتمشى من قبل الشارح لانه تمسك في دفع المنع

بحدوث النسبة وهو موقوف على ما حققه لا انتقال العقل المحرك اراده لمن فايدة تقرير الدليل بهذا الوجه على ما فعل الشيخ ايضا يندفع عنه ايراد
ابي البركات من دون حاجة الى ما حققه الشارح لانه يندفع بما ذكره الحاكم من دون حاجة الى حدوث النسبة الموقوف على ما حققه الشارح
لان الشارح ايضا تفطن لذلك لان المحرك سيصرح بان الامام قد غفل عن ان ايراد ابي البركات لا يرد على هذا التقرير الذي اورده
الشيخ واورده عليه ايضا والشارح نبه عليه بانه نبه فكيف نقول انه لم يتفطن له فافهم   وذلك بما فرضه من ان نسبة الميل الثاني
اه موقوف لان تحقق الفرض على خلاف بل لابد في اتمام الدليل من دفع منع امكان هذا الفرض ودفعه انما يكون بحدوث النسبة الموقوف
على ما حققه الشارح وفصله والقول بان الدليل تم بهذا الفرض من دون حاجة الى ما حققه الشارح نعم المنع الذي يرد على امكان الفرض
يتوقف دفعه على ما حققه الشارح وهو امر خارج من الدليل ظاهر ايراده لا حاجة الى التعرض له   وثانيها دفع ما اورده على التقرير الاول
وهو انا لو سلمناه فيه ايضا مثل ما اورد على سابقه وهو ان هذا مسلم لو كنا بوجود الفرض المذكور لكنه في حد ذاته لو كان لا بد
من اثبات امكانه فالايراد باق بحاله اذ يمكن ان يقال الامر انه يوجد بين مراتب الميل ميل يكون نسبته الى الميل الاول نسبة الزمانين
لانها عدد به نسبة الزمانين مقدارية وبدون ذلك لا يمكن ان تتحقق قطع مسافة في الزمان الاطول يكون نسبتها
الى المسافة الاولى نسبة الزمانين فتامل   ثم سبق الكلام في هذا التقرير من جواز انه اما ان يكون مراده انه على هذا التقرير
للدليل يندفع الايرادان المذكوران ثم سبق الكلام في جواز تحقق الميل الثالث على النسبة المذكورة وهو امر خارج وهو القول الذي
ذكرنا انفا انه ظاهر الفساد واما ان يكون مراده انه يبقى هذا الاعتراض وهو مدفوع بما ذكره الشارح وفيه ما قد عرفت من
ما ذكره الشارح موقوف على ما حققه وفصله لم تحقق تفاوت بين التقريرين في الاحتياج الى ما حققه الشارح وفصله لدفع ايراد
ابي البركات او بما ذكره الحاكم وهذا الاخير من قبيل الشارح كما ذكرنا وعلى اي وجه كان لا ادري ان الايراد الاخير كيف يندفع لما علمت
ان تحقق الفرض على خلاف حتى اثبتت امكانه ومع امكانه بحيث لم يتوجه الايراد الاخير بما ذكره الشارح من حدوث النسبة كان
عن حكم كالامثل وكذا بما ذكره الحاكم ولو قيل مراده انه يبقى هذا الاعتراض وهو غير اعتراض ابي البركات فغير اولا انك قد عرفت
ان ما ابي ايراد ابي البركات وثانيا انه لا جدوى في التعبير حينئذ اذ فيه دفع ايراده ويرد عليه ايضا وحمل هذا الكلام على انه على هذا التقرير
ولئن كان يندفع الايرادان لكن يبقى الكلام في هذا الفرض وهو امكانه ويحتاج في اثباته الى ما ذكره الشارح وهو موقوف على ما حققه الشارح
وفصله ومع ذلك لا يندفع الايراد الثاني حتى يكون ايرادا على القول بان قائله بهذا الى ابي البركات لا يتوجه على هذا التقرير
نبه عليه بانه نبه ويجوز مثل هذا الحمل لا يقول به عاقل كما لا يخفى   ليس المراد انه موجود من الايراد اه لا حاجة الى هذا
التكلف بل الظاهر ان المراد ظاهره ولا محذور اذ حاصل كلام الحاكم ان فرض جسم ثالث فيه معاوقة اقل من النسبة المذكورة
يشتمل على امرين احدهما كونه قاطعا للمسافة المذكورة في الزمان المذكور وهو بالدليل وليس بمجرد الفرض اذ قد ثبت ان كلما
كانت المعاوقة اقل كانت المسافة اطول والاخر كون المسافة على النسبة المذكورة وذلك ليس بالدليل

الحاكم ره
التقرير انه دافع اعتراض ابي
البركات والاعتراض الاخر
على ما ذكرنا فيما ليس بمحتمل اذ
سياق الكلام ظاهر في انه يعتقد
ان في هذا التقرير فوايد لا انه
ليس بمعتقد له وايضا يصرح
بعد ذلك بان الامام قد غفل عن ان ايراد هم

بل لو فرض

بل لو فرضنا اولا ولو كان تسلسلا على المحال لكفاه فرض توهم مجرد وان كان هذا الفرض مفروضا لكان من مفروضه الفرض الذي ذكره المحرك ايضا وحكم بانه   مفروضه
ظاهر لوجه بعدول المحرك عن معناه الظاهر الى ما ذكره فتدبر   بما ذكرنا تاما ايضا فان الامر نسبة المسافة اه الظاهر ان هذا هو الاول اذ لا
فرق بينه وبين ما ذكره سابقا كما يشير اليه ايضا قول الحاكم وقد عرفت ان التمسك بالنسبة ضعيف لانه اه حتى يكون الاول هو السابق ويكون
هذا هو الثاني وعلى هذا فالثاني كان العلاوة التي ذكرها بقوله على انه لا حاجة فكانه ذكر وجوها ثلثة لعدم حسن التمسك بالنسبة ضعيف
من وجهين الاول والثالث وعدم الاحتياج اليه وهو الوجه الثاني فافهم   الحاكم لانه لما قطع ذو الميل القوي مثلا في ساعتين
ذراعا وكلما يضعف الميل يزيد المسافة اه في بحث وهو ان المراد بضعف الميل اما ضعفه على سبيل التصاعد او على سبيل
التناقص فان كان الاول فهو على المذهب الى غير النهاية فلعل الميل الاول قبل ان يصل زيادة المسافة الى ذراعين وهو
ظاهر وان كان الثاني فهو ولو ذهب الى غير النهاية ويلزم في كل مرتبة ان يزيد المسافة ويصير ازيد من الذراع لكن لما كانت الزيادات
متناقصة يجوز ان لا يصل اصلا الى ذراعين والشرحية ان الفرض المذكور على تقدير ان يكون الحركة نفسها تتحقق قدرا من الزمان
يكون نفس الحركة متعددة لانه يقطع ذراع في ساعة ولا يمكن ان يقطع في اقل منها وكلما اضاف اليها معاوق يزيد ذلك
الزمان فاذا فرض ان عديم المعاوق كان قطعه للذراع في ساعة وذا المعاوق القوي كان قطعه له في ساعتين فكلما فرض
ان يضعف الميل يزيد المسافة في الساعتين على الذراع لكن لا يصل الى الذراعين اذ ما دام بقي شيء من الميل يلزم ان يكون
قطع ذراع في ازيد من ساعة بناء على التقرير المذكور فلا يمكن ان يكون قطع ذراعين في ساعتين لاستلزامه قطع ذراع
في ساعة مع وجود الميل فعلى هذا يصل المسافة في الساعتين الى الذراعين اذا فرض فناء الميل وحينئذ يكون الحركة عديم المعاوقة
ولا محذور واما اذا كان الميل باقيا بان فرض كان فلا يصل الى ذلك ثم يزيد على الذراع كلما ينقص الميل والنقصانات لما كانت
على سبيل التناقص كما هو المفروض يكون الزيادات ايضا كذلك والزيادات المتناقصة ان ذهب الى غير النهاية لا يلزم الوصول
الى الذراعين وهو ظاهر تغفل الحاكم عن هذا البحث لا يخلو عن عجب والعجب منه ان المحرك لم يتعرض له لانه في مثل هذه الابحاث ادق من
الحاكم فتثبت   الحاكم حسما لمادة الاعتراض بالكلية اه قد عرفت انه لا يحسم مادته مطلقا ولم يحصل غفلة للامام في المقام
اصلا   اقول يا نعم انه لا يرد على الاعتراض اصلا اه قد ظهر ان الاعتراض وارد على الشيخ ايضا ولكن الامام لم يغفل في المقام ولكن
الغفلة كانت من الحاكم والمحرك لا ان ذهب عليك ان الشارح ايضا لكان مقصوده تنبيه الامام على ما ذكره المحرك فهو ايضا يكون
شريكا في الغفلة لكن لا يلزم حمل كلامه عليه حاشاه عن ذلك بل يحمل كلامه على انه اولا اورد الدليل العام على ان الحركة مطلقا   لهامه
بدون المعاوق محال لا يقطع واورد عليه اعتراض ابي البركات ودفعه ثانيا بان امتناع الحركة بدون المعاوق محال لا يختص
بالحركة القسرية والمعاوق الداخل لما لا يتوهم اختصاص بناء على ان كلام الشيخ مختص بها واورد هذا الدليل
على التقرير المشهور الذي هو اسهل مع تقرير الشيخ اشعارا بان الدليل الاشهر بما ذكره الشيخ بل التقرير الاول اسهل واجمل

حيث لم الامام ... بالآخرهم عنه صح

ان يكون فيه تعرض للامام وح كلام الشيخ ما بالطريق المشهور فاشار الشارح الى التوفيق في اظهار المغايرة بينهما واما ما يقال لم الامام
خلط احدهما بالآخر ورد دليل الشيخ المختص بهذا المقام على محاذاة ما ذكره الشيخ ودفع ايضا اعتراض له بالرجحان ما تمهد في الابحاث
السابقة ليس بصحيح لم ارادة الحركات لا يرد على هذا التوفيق ولا علاقة في دفعه بما تمهد في الابحاث السابقة ولم الامام قد غفل والاشتغال
فكيف وهو ممن يشك في جواز امكان الوقوف بحيث لم يتنبه كما اعترف به الحكم ايضا وهو ما يستفاد من الابحاث السابقة فتنبه
الحاكم وعند لم ذلك السؤال غير موجه فان الشارح اراد تمكين لم يقال بناء على كلام الامام على انه يجب عليه اذا لم يكن كل جزء منه
سيما لا يكون المجموع ايضا قوة وهذا ادعى نظر ذلك في غير هذا الموضع وايضا لو تقع هذا لما كان مدار الا ان هذا الكلام المفروض لا يدل متعدد
فان ذلك لا ان الشيخ لم يتعرض استظهار او اكتفاء بالجواب الآخر الذي ذكره وحاصل الكلام على هذا انه في صدد ان يثبت ان لكل قدر من القوة
قوة ومرتبة من شدة ما ذكره الامام من انه يجوز ان لم يحصل ضعف القوة بحالة لا يكون من شأنه حصول القوة بحالة في الجسم لا بد وان ينقسم
بانقسامه فالذي يحصل في الجزء الصغير لم كان قوة ومرتبة فحصل المطلوب ان لكل قدر من القوة قوة ومرتبة فاذا كان في هذا القدر
في جسم صغير لم يقدر بينه الواحد ولم يمكن مرتبة وكذا لكل جزء بهذا القدر فعند اجتماع تلك الاجزاء لم يحصل قوة اخرى اولا اذ مجموع
ذلك الاجزاء لا يمكن لم يكون بناء على ما ذكرنا فحينئذ لم يحصل قوة اخرى ولا يمكن في الجسم المفروض قوة وقد فرضناه ذا قوة ويتعلق
الكلام الى تلك القوة ونقول ما ذكرنا بعينه فلا بد لم ينتهي الى قوة يكون كل جزء منه ولم كان صغيرا جدا ذا قوة ومرتبة وهو المطلوب فظهر
لم السؤال متوجه وعلى المحذور على تقدير خلاف المدعي الذي هو كون كل جزء من القوة ولم كان صغيرا جدا ذا مرتبة فذلك المحذور لازم
خلاف الفرض على ما عرفت فافهم الشارح وما يحتمل من الضعف الاول لا يخفى لم الامام قائل بان الوقوع الذي في الجسم كل جزء منه
قوة ومرتبة في الجسم لكن يقول عند فرض مقدار جزء صغير مثلا في الجسم يجوز لم لا يكون مرتبا بناء على لم يكون من شرطها تأثير كل جزء الاتصال
واما عند الانفصال والانفراد فيجوز لم لا يكون مرتبا ولا بد لكم لم يفرضوا مقدار ذلك الجزء منفردا في جسم حتى تفرضوا حركته
مع ذلك المقدار من الميل ومنشأ المحال المذكور ادعى وجود كونه في ضمن كل مرتبة من الاتصال اصلا وهو ظاهر مع كونه نافيا فتدبر الضعف الاول
بعد تسليم انه لا يجدي اصلا الشارح وقد ان شرطه في الفرض المذكور ان الادري اين شرط ذلك وكيف يتصور ذلك الاشتراط
بحيث ينفع في المقام لان حاصل اعتراض الامام كما قد علمت انكم لم تفرضوا جسما ذا ميل قوي ثم لم تفرضوا جسما آخر ذا ميل ضعيف
من الميل الاول بنسبة خاصة فلعل الميل الضعيف الذي يعطيه النسبة لا يكون مؤثرا اصلا للمحذور في كون الحركة معه
للقول صح كما لا معاوقة فيه وعلى هذا ان وجد بانا نشترط عدم الموانع الخارجية والصغر منها في مقابل هذا الاعتراض لو قيل
المراد لم اردنا لم كل قدر من القوة مؤثر لو لم يكن الموانع الخارجية عن الصغر وعدم تحقق لو كان قدر من القوة في جسم لا يكون مؤثرا
لو لم يكن صغره ويلزم المحذور فيه اولا لم ظاهر كلامه انه اشترط هذا الشرط في الدليل اولا اشترط وثانيا لم فرض
عدم الصغر في القدر الصغير مما لا معنى له اذ ح لا يكون ذلك القدر وكلامنا في ذلك القدر فنقول حاصل كلامكم لم الجسم الذي

فتأمل

فى الميل القليل لو كان في ميل كثير لكان معاوقا وظاهر مثل هذا الجسم لو كان في حركة مساويا لحركة عديم المعاوق لا محذور فيه اصلا وبالجملة
الكلام الآخر من شؤون الشرح الحاكم اجاب الشارح بان الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها اه وقد عرفت ما فيه وعلم مما
ما ذكره الحاكم ايضا فتفطن فذلك بان نفرض الجسم الذي فيه ميل قوي عظيما اه هذا مع انه خلاف ظاهر كلام الحاكم والشارح
اذ ظاهر كلامهما لم الجزء الصغير لو كان صغره مانعا لما كان يعتبر الا اذا اردنا انه في زيادة مرتبة لم يمكن المانع الخارجي الذي هو الصغر ويتم
الدليل به وما ذكره المحشي ظاهره انه يجوز فيه لم نفرض الجسم الذي فيه ميل قوي عظيما مما لا ينفع في المقام اصلا اذ الكلام في لم قولكم انا اذا فرضنا
لم جسما عديم المعاوق فقطع مسافة في زمان معين ثم فرضنا لم جسما ذا ميل قوي قطع تلك المسافة فلا محالة يقطعها في زمان اطول
في الزمان الاول ثم فرضنا جسما آخر ذا ميل ضعيف يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمانين يلزم المحال المذكور مستقيم
اذ يجوز لم لا يكون الميل الضعيف الذي نسبته الى الميل الاول نسبة الزمان الى الزمان مؤثرا في الضعف ولا شك لم هذا التجويز لا يندفع
بفرض الجسم ذي الميل القوي عظيما جدا اذ كلما فرض عظيما يزداد معاوقته ويصير نسبة زمانه الى زمان عديم المعاوق فلا بد من
فرض الميل الثاني اقل من ميل كثر اقرب تساوي النسبتين ولعل اذا كان فلعله بهذا الحد لا يكون مؤثرا والحاصل لم ذا المعاوق
القوي ما امكن عظيما اصلا يكون نسبة الى المعاوق الثاني على نسبة المذكورة لم يكون ميلا اقل منه بقدر قليل واذا كان عظيما جدا
لا بد من القليل بقدر كثير وعلى هذا الا يحصل التفاوت فيما يخفى فيه معنى العظيم جدا وعدمه كما لا يخفى الشارح واما في القسرية فلان
التحقيق ما يتناه وتحقيقه مشهور وهو لم القسرية اذا كان لها معاوق خارجي فلا شك انه يتحد حالها ويحصل من الميل
الذي افاده القاسر المقسور مع معاوقة المعاوق الخارجي حد معين من السرعة والبطوء ويكون له في زمان معين مسافة
معينة وبالعكس وفي ذلك القدر يحفظ في الحركات الثلث مفروضة ويزداد في اثنين منها بحسب المعاوق قلة وكثرة ولا يلزم
الذي يتعقب من المسافة او الزمان مع
المحذور المذكور وهو مساواة حركة عديم المعاوق مع حركة ذي المعاوق وهو ظاهر فافهم الحاكم واما قوله صار او صار
به علا ادخل في السؤال الظاهر لم مراد الشيخ انك لعلك تقول لم الجسم لا يلزم لم يكون له موضع او وضع وشكل لذاته بل يجوز
لم يكون في ابتداء حدوثه صار شيء منها او ما به من غير ذاته والحاصل انه لا بد من اولوية في تحصيل شيء خاص من الامور
المذكورة والا يلزم الترجيح من دون مرجح والشيخ بين لم الاولوية من ذات الجسم والسائل يقول لعلها يكون من غير
وعلى هذا الاجابة الى ارتكاب التكلف وجعل هذا القول جوابا لسؤال مقدر وهو ظاهر فافهم وح قوله انتقل
عن لا بسبب ناقل لزم الترجيح بلا مرجح فيه نظر اذ على تقدير لم يكون حصول الموضع والشكل للجسم في ابتداء حدوثه بطريق
الاتفاق لا بحسب الطبع يكون نسبة حصول كل من الوضع وعلى ذلك الشكل واشعار منهما من دون سبب ناقل مساويين
فيصح لم يقال لو كان كذلك لم لا ينتقل منهما الا بسبب ناقل ويبقى فيه وعليه من دون سبب اذ كل منهما مساويان
على هذا الفرض فلا تقرر ذهن من الجواب بان كونه في ابتداء الحدوث في هذا الموضع وعلى هذا الشكل ترجح وتخصص لها

لما بعد آن الحدوث كما ذكر الشارح وفي رد المحاكم مع تحكم في جواب بجواب آخر ايضا بان يقال لعل الترجيح السابق كان باقيا فلذا اسنده الى … وكذا بهذا
لا نعم هذا الجواب الذي ذكره لان المكان جواب آخر لا نعم الجواب مع انه تحكم لم يرتفع بهذا الجواب بان يقال هذا الاول لم كان زمانا لفوات الجسم فيه رجع الى الطبع
ولم كان بعد زمان رجحه … لم يزل او بعد زوال لزوم لم لا يكون زوال الحيز في ذلك الموضع وعلى ذلك الشكل بعد لزوم الترجيح من دون مرجح مع انا نعلم قطعا انه
ما لم يحصل سبب ما فلم يكون الجسم في موضعه وعلى شكله الاول ويمكن ان يقال لعل ذلك الامر العارض ولذا اتحكم في زوال لا يتحكم زوال الاخر عن عروض
سبب آخر ما قبل الجسم عن موضعه او شكله قبل زوال ذلك الامر ينتقل الجسم عن موضعه او شكله بسبب ما قبله من دون لزوم ترجيح بلا مرجح فتدبر
والحق من تقرير السؤال الذي نقله الشارح لو كان تقرير السؤال بكلام الحكم لقول الشارح ثم انتقل بعد الحدوث اه مع حل في الجواب … البطلان
او توجيه سوى تقرير السؤال على النحو الذي ذكره المحاكم ووجه ما وجهناه لعل مراد المحشي الايراد على الشارح ايضا وتوجيه كلام الشيخ ومع عدم
موافقته لكلام الشارح لا يخفى وهو ظاهر   والمشاهد خلافه اه فيه نظر لان مشاهدة هذا المعنى في بعض الاجسام لا يوجب الحكم الكلي
بان جميع الاجسام كذلك فيمكن ان لا يكون بعضها كذلك وذلك مما يكفي الناقض ولا يرد مثل هذا على الايراد النحو الذي ذكرنا بان
يقال يمكن ان لا يحتاج انتقال بعض الاجسام عن موضعه او شكله الذي كان عليه في ابتداء حدوثه الى ناقل والمشاهدة في بعض الاجسام
خلاف ذلك كما عرفت لان خلاصة الايراد المذكور انه على الوضع المذكور يكون كونه على ما كان عليه آن الحدوث واستمراره من
دون ناقل متساويين فلم يكون بهذا دون ذلك اي ترجيح احدهما بكون ترجيحا من دون مرجح ولا يخفى ان ايراد هذا النظر على هذا
السؤال ولم كان الانقص الجواب الذي اورده الشيخ كما اشار اليه في نظيره آنفا ولا يحصل منه خلل في توجيه المحشي لكن الوضع يبان ترجيح
توجيه الشارح والمحاكم على توجيه المحشي معارض لمثل هذا الترجيح الذي … على توجيههما على ما ظهر آنفا فتدبر   الشارح للوجوب اللاحق
بعد وجوده كما مر في المنطق الظاهر فيه اشتباه لان ما مر في المنطق هو ان كل شيء يوجد فبعد وجوده يلحقه وجوب لاحق … لان وجوده
في الآن الذي فرض موجودا واجب وجوبا لاحقا لا ان وجوده بعد واجب فان الحال كيف وعلى هذا يكون دخوليا سابقا وهو ظاهر
والكلام فيما يمكن فيه … الكون في المكان الخاص بعد آن الحدوث اولا باعتبار كونه في آن الحدوث في ذلك المكان فلا
يكون من قبيل ما مر في المنطق كما لا يخفى فالصواب حذف هذا الكلام والقول بان الحالة السابقة يجوز ان يكون مرجحا للحالة اللاحقة
او القول بما ذكرنا في الجواب الآخر ولا يخفى ان ما ذكرنا في الجواب الآخر لا يتمكن اجراؤه لو قرر الايراد على النحو الذي قرره المحشي
بان يقال لعله اذا خرج الجسم عن الوضع او الشكل الذي حصل له بسبب خارج يخصص ماله … ثم ازيل القاسر يحصل ذلك
السبب الاول ويعود الى ما كان عليه اولا لانه يبعد جدا ان يكون الاتفاقي على هذا بان يكون كلما ازيل القاسر يحصل ذلك السبب
الاتفاقي كيف والاتفاقي عندهم لا يكون دائميا ولا اكثريا فافهم   الشارح والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن … الخ اه
ان اراد انه لو خلى عن جميع اللواحق الخارجية يمكن … وان اراد انه لو خلى عن كل منها بخصوصه يمكن … لكنه لا يدل
اذ يجوز ان يكون في كل وقت عارض معين يقتضي وضعا وشكلا معينا وعند زواله بعروض عارض آخر يقتضي وضعا وشكلا

معينا

معينا آخر وهكذا فلا يكون في وقت عاريا عن الوضع والشكل ولا يكون شيء منها بخصوصه لذاته ثم يكون ذاته مستلزما لمطلقهما وهو غير كاف
في رفع هذا ثم لا يخفى ان الشيخ ما تعرض لجواب النقض بالمدرة وما ذكر في جواب الاعتراض على ان فرض الجسم خاليا عن جميع اللواحق
الغريبة يمكن وانت خبير بان الشارح في هذا المقام دفع هذا النقض والاعتراض بان الجسم خاليا عن اللواحق الغريبة قد فعل … ذلك
ايضا في دليل اثبات المكان الطبيعي فايراد الوهم منهما والتنبيه على ازالته ثم الاكتفاء بما ذكر في اصل الدليل … فان قلت
ليس الامر كذلك بل زاد هاهنا شيئا على اصل الدليل وهو … لازالة الوهم بيانه ان في اصل الدليل ما زاد الا على فرض الجسم
خاليا وطبعه وعند هذا اللزوم المذكور … وهاهنا زاد عليه ان فرض الجسم خاليا وطبعه وعاريا عن اللواحق الغريبة يمكن فيزول الوهم
قلت ادعاء هذا الامكان مع ما قد عرفت آنفا من حاله لا يكفي في دفع النقض بالمدرة لان الدليل جار فيها مع انه قد تخلف عنه
الحكم والمدعى انما هو دفعه فان قلت المدرة اذا خليت وطبعها لا تبقى موجودة في تطلب مكانا بل تنحل … كما سبق من الشارح
… لا تقتضي مكانا على حدة بل يكون مكانه جزء مكان الكل فقد ثبت فيه اولا انه كان ينبغي … ان يذكر الشيخ هذا الذي يكون محط دفع
النقض ولا يكتفي بمجرد ما ذكره وايضا نحن … المدرة لا شك انه فرد خاص موجود من الجسم وغاية ما ذكرتم انه اذا خلي
وطبعه لا يبقى موجودا حتى يطلب مكانا وما دام غير خال بالطبع يكون … في كل وقت عارض يقتضي مكانا معينا من … الارض   معه … ه
فيقول كيف لا يكون جسم خاص بحيث اذا فرض خلوه عن جميع العوارض يكون … ولا يطلب حينئذ مكانا وما دام يكون موجودا
يكون … في كل وقت له عارض يقتضي مكانا معينا من دون ان يكون بخصوصيته ذاته مدخل في خصوصية المكان … يقتضي مكانا   لاجنبيته ه
كالمدرة بعينها من دون تفرقة فظهر ان الشيخ ما اتى بهذا … ثم لا يذهب عليك ان الجسم اذا … انه كلما ازيل عن   المقام ه
موضعه الذي كان فيه وازيل القاسر يعود اليه وظهر ان ذاته ما يقتضي ذلك المكان واحتمال ان يكون السبب الخارجي الذي كان اقتضى ذلك
المكان للجسم اولا كلما ازيل الجسم عنه بالقسر وازيل القاسر عاد ذلك السبب واقتضى ذلك المكان ايضا بعيد جدا لا يقبله الطبع
السليم بعد احتمال ان لا يكون ذلك الامر الذي في ذاته طبعيا بل يكون امرا لازما لا ينفك عنه … لزوم استناده … الطبع
بل لازما للطبع لا يخرج عن قرب واما اذا لم يكن … فيحتمل ان لا يكون كذلك … ان يكون … شكل
للامر الخارجي على ما بيناه من قرب جدا فتامل   اقول فيه … المعدم القايل اه اقول لكنه قد … حال الجسم … بطبعه
ولا ما … عنه وذلك مما لا يتوقف على البيان ثم ذكر انه لو كان واجبا بحسب الطبع فلا يمكن ان يتبدل بحسب ذاته ولو كان
واجبا بحسب الغير … ان يتبدل بحسبها وذلك ايضا كذلك اذ لا حاجة الى التعرض للوجوب بحسب الغير بل يكفي ما ذكره الشارح
موافقا للمتن ان حال الجسم اذا لم يكن واجبا بحسب طباعه امكن انتقاله عنه بالنظر الى طبعه فافهم   بل قول صاحب
المحاكمات انما هو بالنظر اه لا يخفى ان الشارح ايضا قال ولعلك تقابلها بما بالنظر الى عللها ما دامت … والزوال
وهو بعينه ما ذكره المحاكم فتخصيص الاستدراك بقول المحاكم لا وجه له   بل الاظهر انها تقتضيها الطبع … الاجسام … الى الارض

امكن واجبا بالنظر الى الطباع الجسم لان الاولى ان تقتضيها طبع الجسم لكن بشروط اذ يكون ان تقتضيها الغير بحيث لا يكون للطبع فيه مدخل
اصلا بغير الكلام في الاشتراك مثل هذا الاشتراك شائع كثير في الكلام ولعل ما ينبه عليه المناقشة كما لا يخفى وكذا الكلام في
الاشتراك الغير اورده على الحاكم بل ما اورده ايضا عليه في على الشيخ فتامل الشيخ فانكم لم يثبت الخارج عن ذلك الوضع والوضع
لا انفعال يمكن ان لا يزول الا بالقاسر اذ الحال الذي لا يكون واجبا للطباع لا يلزم ان يكون مقتضى الطبع بشرط الغير حتى يكون زواله بالقاسر بل يجوز ان يكون
مقتضى الغير بحيث لا يكون للطبع فيه مدخل اصلا كما ذكرنا انفا وح لا يكون زواله بالقسر بل بالطبع اذ على هذا يكون مقتضى الطبع الظهور
خلاف الظهور ومطلوب المط بهذا الشق لم يتعرض له هذا ثم لا يخفى ان ظاهر كلام الشيخ ان حاصل الدليل ان الحال الذي لا يجب للجسم
بالنظر الى الطباع يمكن الانفعال عنه بالنظر الى الطباع فيكون في طباعه الانفعال عنه ولما كان هذا ظاهر الفساد لان الحال الذي
لا يجب للجسم بالنظر الى طباعه لعله يكون طبيعيا اذ الحال الطبيعي لا يجب ان يكون واجبة كما ظهر فيما سبق فلا يكون الانفعال
عن طبيعيا ومعنى انه لا يجب للجسم بالنظر الى الطباع انه يمكن بالنظر الى طبعه الانفعال عنه لان طبعه يقتضي الانفعال ويميل اليه
اصلح الشارح قدس سره بما ذكره بهذه المقدمة اي انه اذا لم يجب واجبا حال يجب طبعه لكن ان يزول عنها بالقسر فيكون فيه مبدأ ميل — يمكن هـ
بناء على الحجة المذكورة على ان ما يقبل القسر يكون فيه مبدأ ميل ويرد عليه بعد هذا الاصلاح والترميم ان جواز الانفعال لعله
يكون بالارادة فقط اي لا يمكن بالنظر الى ذاته ان ينتقل عن الحال المذكورة الا بالارادة كيف والحال فيما نحن فيه على المقدمة
لبيان كذلك لان الحركة المستديرة لا يمكن ان تكون طبيعية على زعمهم فالانتقال عن الوضع الذي لا يكون واجبا للمحدد ولا يكون الا
بالارادة وح لا يحتاج الى مبدأ ميل لما بين سابقا ان الحركة الارادية لا تحتاج الى معاوق بل الارادة بمجرد حالها الانفعال
ان مبدأ الميل فح يكون هو النفس ذات الارادة ولا يخفى ان يمد الميل ما نحن فيه الطبيعة فقط كيف ويثبت بعد ذلك
بناء على هذه المقدمة مبدأ الميل المستدير للمحدد مع انهم يزعمون ان الحركة المستديرة للفلك ارادية لا طبيعية لانا نقول هذا
وان كان كذلك لكن لا يثبت بمجرد هذا الدليل وجود النفس ذات الارادة بل غاية ما يلزم منه ان يجوز بالنظر الى ذات الجسم — منه
ان تحصيل نفس فينتقل الجسم عن الحالة المفروضة بسبب ارادتها والمقصود اثبات وجود مبدأ الميل بالفعل فان قلت اذا لم يمكن
للجسم تحصيل النفس ويكون بلا شعور وارادة لا يمكن ان يحصل النفس قلت فيه ما فيه اذ ما يراد الساقط مع عدم شعورها وارادتها
يعرض بالحركة ذات نفس شاعرة مريدة والنظر بعد الاحتمالات يعرض ذات شعور وارادة وايضا يجوز ان يكون امكان الانفعال
بالنظر الى القاسر دون الارادة فقط والحركة القسرية الصادرة عن ذي ارادة من كل الحركة النفسانية التي لا يحتاج الى المحدد مجرد حالها على المعاوق
كما مر جوابه وح لا يلزم وجود مبدأ ميل القول بان ما دام عارضا على الجسم الحركة القسرية الصادرة عن ذي ارادة جاز ايضا
الحركة القسرية الصادرة لا عن ارادة ثم يحتاج الى دليل فان قلت فنقول لنفرض الحالة التي تقول انها يجوز زوالها عن الجسم اما بالنفس
ذات الارادة او بقاسر كذلك لا يخلو اما ان يكون حالة حاصلة بالارادة او بالطبع او بالقسر فان كانت حاصلة بالارادة

فـ

فثبت ان فيه مبدأ ميل بالفعل لا ميل في الاجسام ما لم يكن طبيعة او غيرها وان كانت بالطبع فيحصل المط ايضا لان هذه الحالة
اذا كانت بالطبع والمفروض انه يجوز زوالها فلا شك ان الطبع عند زوالها يميل اليها فيثبت ان في الجسم مبدأ ميل بالفعل وان
كانت بالقسر وكانت لحالة اخرى قبلها اذ بل بالقسر فينقل الكلام اليها حتى ينتهي الى حالة طبيعية ويتم الدليل قلت القسر لكن
يجوز ايضا ان يكون مخالفا للطبع حتى يتم ما ذكرتم لا لانه المحض بل المراد بما يحصل في غير ذات سواء كان مخالفا للطبع او لا
وح نقول يمكن ان يحصل وضع او شكل للجسم بسبب الغير ويكون يمكن الزوال بالنظر الى ذات الجسم لكن يكون امكان زوالها اما
بنفس ذات ارادة او بقاسر كذلك وعلى التقديرين لا يتم المقصد كما عرفت بل نقول يمكن ان يقال سلمنا امكان زوالها بالقاسر
غير ذي ارادة لكن لا نسلم انه لا بد فيه من مبدأ ميل يكون مجددا للحال الحركة القسرية اذ غاية ما لزم مما ذكر ان ما يقبل القسر يكون فيه
مبدأ ميل طبيعي لان في حال الحركة القسرية لا بد من مبدأ ميل طبيعي لان تحقق امكان الحركة القسرية يستلزم وجود مبدأ ميل وح يجوز ان يكون
زوال الحالة المذكورة بالحركة القسرية الصادرة عن غير ذي ارادة ولكن يجوز ان لا يكون في الجسم بالفعل مبدأ ميل طبيعي بل يجوز ان يحصل
ذلك ايضا وقت الحركة القسرية المذكورة هذا والاولى ان يقال مراد الشيخ ان الوضع والشكل اذا كان طبيعيا للجسم ولم يكن
واجبا يجب طباعه فنفس ذلك الجسم مبدأ الميل الى ذلك الوضع والشكل اما ان يكون حاصلا له اولا فان لم يكن حاصلا فلا
شك ان في طبعه الميل اليها بناء على ما هو زعمهم والا فقد مر سابقا انه محل كلام اذ يجوز ان يكون الوضع او الشكل طبيعيا — وثم هـ
للجسم ولا يمكن ان يحدث ميلا اليهما عند زوالهما كما مر وان كان حاصلا فلما كان امكان زواله كان وقت الزوال يحدث الطبع ميلا اليه
فهو دائما على ما هو فكان في نفسه ايضا مبدأ ميل الجسم والحق ان كلام المط الانطباق عليه من دون تكلف لكن ما يتم على هذا ما تيسر لنا — المقدمة هـ
لا يمكن وايضا هو عليها الا ان على هذا ايضا يتوقف الاقتضاء على ان يكون الوضع الذي للمحدد طبيعيا وهو اول الكلام فقد مر تفصيل
فيه ايضا اذ يجوز ان يكون زوال الحال المذكور وان كان ممكنا بالنظر الى ذاته ممتنعا في الواقع يجب ابدا ايج فغاية ما يلزم من
الدليل ان الطبع على تقدير محال يحدث الميل في الجسم وهذا مع كونه ممنوعا اذ المحال جاز ان يستلزم المحال فيجوز ان لا يحدث
الطبع على هذا التقدير المحال الميل في الجسم لا يجدي نفعا اذ غرض المراد ثم ليس محدد ان الجسم على الفرض المذكور فيه نشأ
ان يحدث الميل على تقدير تحقق في الواقع وان كان ممكنا بالنظر الى ذاته ولو اكتفي في المراد بمجرد هذا اندفع بهذا المنع الاخير فتدبر
قلت لا شك انه على تقدير سكون الارض اه يمكن ان يكون على هذا التقدير زوال وضع المحدد بالنسبة الى الارض ممتنعا
ولو قيل ان سكون الارض بالنظر الى المحدد جائز وعلى تقدير سكونها يجوز بالنظر الى المحدد زوال الوضع ولو لم يجر في الواقع ودوام
الوضع على هذا التقدير لا يكون الا بحركة المحدد فيجوز الحركة بالنسبة اليه ايضا قلنا جواز زوال الوضع بالنسبة الى ذات
المحدد لا معنى له سوى ان ذاته لا يابى عن الزوال لا انه يقتضي الزوال وهو ظ وح يجوز ان يكون الزوال ايضا موقوفا على شرط
لا يكون جائزا في الواقع فان قلت ليس كلامنا في الجواز الواقعي بل نقول ان الزوال اذا كان جائزا بالنظر الى الذات وكان

الزوال موقوفا على شيء فلا بد ان يكون ذلك الشيء ايضا جائزا بالنظر الى الذات لان امتناع الموقوف عليه يستلزم امتناع الموقوف بالنسبة لا شرح م
فاذا كان الزوال موقوفا على الحركة على ما هو المفروض فامتناع الحركة بالنسبة الى المحدد يستلزم امتناع الزوال ايضا بالنسبة
اليه قلت مع قطع النظر عن منع ان امتناع الموقوف عليه بالنسبة الى شيء يستلزم امتناع الموقوف بالنسبة اليه نقول المفروض ان المحدد
يمكن الزوال الوضع بالنسبة اليه وذلك يستلزم ان يمكن جميع ما هو سبب لزوال الوضع ممتنعا بالنسبة اليه الا ان يمتنع زوال الوضع ايضا بالنسبة
اليه وزوال الوضع له اسباب متعددة من حركة الارض وحركة المحدد فما كان احدهما بالنسبة اليه كاف في المقام فان قلت المفروض
ان زوال الوضع جائز بالنسبة اليه على تقدير سكون الارض ايضا وعلى هذا التقدير سبب الزوال منحصر في حركة المحدد فيجب ان يكون
جائزا بالنظر اليه والا لكان سببه ايضا ممتنعا قلت دليلهم من ان الاجزاء الوضعية لا يمكن بعضها دون بعض يكون اولى به من وضع
البعض الآخر لا يدل الا على ان تلك الاجزاء بحدودها انما نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية لكن يجوز ان لا يكون مع انحصار الامر
الخارج ايضا كذلك وهو ظاهر ونقول يجوز ان لا يكون استواء تلك النسبة مع فرض سكون الارض الذي هو امر خارج باقيا بحاله الا ان
الارض مثلا يجوز زوالها بالنسبة الى ذاتها الخروج عن مكانه الطبيعي والا لكان لا يمكن زوالها الخروج على تقدير عدم القاسر وعلى هذا
التقدير ينحصر الخروج في الحركة الطبيعية منه فيلزم ان يكون بالنظر الى ذاتها جواز خروجها عن مكانها الطبيعي بالطبع [illegible] فتامل الشارح
مكان وذلك بالجسم مبدأ ميل بالطبع الحجة المذكورة حمل الشيخ [illegible] وجود الميل حيث قال مكان [illegible] والشارح [illegible] وجود
مبدأ الميل مكان لا على ان ما ذكره الشيخ لايجاد [illegible] فانهم الحاكم المراد اه وجوب حصول كليات الاجسام
[illegible] الطبيعية بالنظر ثم لا [illegible] اذ طبايعها تقتضي حصولها [illegible] فيه نظر اذ طبيعة الكل
والجزء واحدة فلو اقتضت طبيعة الكل حصوله في مكانه اقتضاءً تاما لزم ان لا يخرج الجزء ايضا عن مكانه [illegible] الوجوب الا ان حدوث م
يقال العلم بتلك الطبيعة يوجب ان يكون الكل في محله لا الجزء لكن في اقتضاء الطبيعة كون الكل في محله اقتضاء تاما كما ذكره الحق او كون
الكل واجبا ان يكون في محله سواء كان باقتضاء الطبع او لا على ما ذكره الحاكم تامل اذ المراد بالكل ان كان مجموع الارض من حيث المجموع بحسب ما يساوي
ظاهر ادا اجزاؤه يخرج عن المكان بالضرورة ويلزم من عدم كون المجموع في محله وان كان المراد بالكل الاكثر فهو ايضا كونه على الاول
علم فيه انا نعلم قطعا انه يجوز ان يخرج بالقسر اجزاء الارض مثلا شيئا فشيئا من مكانه الطبيعي الى ان يخرج كلها او معظمها ولو كان
الارادة لا بد ان يبقى شيء من العناصر في محالها الطبيعية ولئن كان اول من السفه ايضا هو ايضا مثل ما سبق وبالجملة هذا الكلام
لا تعويل عليه اصلا فتامل الحاكم وهو ايضا محال اذ لا قاسر هناك لئن ارادته لا قاسر بحيث يخرج كل الارض شيئا فشيئا عن مكانها
بالتدريج فهو ظاهر ولئن اراد انه لا قاسر كذلك يخرجها دفعة فهو مع كونه ممنوعا ايضا فيه انه لا يلزم ان يكون خروجه دفعة
بل يجوز ان يخرج شيئا فشيئا فتدبر الشارح والنقل عنها عابرة فالميل فيهما يجب ان يكون واجبا وهو المستدير لا المستقيم
قد ظهر مما ذكرنا سابقا ان حال المقدمة المبنية عليها هذا البحث ما يرد ههنا وزيد ايضا ههنا انه يمكن ان يقال ان يجوز الجهة
لئن كان

لئن كان على ما هو الظاهر كلام الشيخ من انه لا يتمسك بالمقدمة التي ذكرها الشارح من انه ما لا مبدأ ميل فيه لا يتحرك بالقسر فنقول ان المحدد لعله ينتقل عن
الوضع بالقسر لا بالطبع فان قيل حال الجسم من حيث القسر نقول مع قطع النظر عما ذكر ان حالة الطبيعية لعله هو السكون الوضعي فان قلت
لا يمكن ان يكون حاله الطبيعية السكون الوضعي لانه قد ثبت ههنا انه يجوز زوال الوضع بالنسبة الى ذاته ولان طبيعة البسيط يجوز على كل جزء
منه ما يجوز على الآخر قلت لا يخلو ان الطبع الذي يثبتون في الفلك ويقولون انه مبدأ الميل المستدير اما الطبع المنطبع او لا والطبع
المنطبع اما ذو الارادة او لا لا جائز ان يكون طبعا منطبعا غير ذي ارادة لان الحركة الوضعية لا يجوز ان يكون طبيعية على ان ان
كان طبعا منطبعا ذا الارادة فنقول ليس لان كون اجزاء البسيط حكمها واحدا بالنظر الى طبعها المنطبع ذي الارادة مطلقا انما ذلك
اذا كان طبعه غير ذي ارادة ولو سلمنا في الجملة فانما هو بالنظر الى نفس ذلك الطبع مع قطع النظر عن ارادته فيجوز بالنظر الى ارادته
ان لا يكون كذلك وقد نقول لعل ذلك الطبع يقتضي السكون ويكون حركته بالقسر ولئن كان طبعا غير منطبع فلا ارادة فيه ايضا
ولئن كان تقريرنا على طريقة الشارح من التمسك بالمقدمة المذكورة ثم نقول لعل الحركة تكون بالقسر ويكون مبدأ قوتها ومحددها
الطبع ذو الارادة باعتبار ارادة السكون فافهم الشارح وعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير فيه يمكن ان يقال ان ذلك
المبدأ لا يمكن ان يكون طبيعيا لما تقرر عندهم ان الحركة المستديرة لا يكون طبيعية فيكون ذا الارادة وقد نقول يجوز ان يكون
هذا المبدأ طبعا منطبعا ذا الارادة ويكون مبدأ للميل باعتبار انه طبع منطبع مع قطع النظر عن كونه مريدا وعائقا عنه
باعتبار انه مريد ولا يرى المصلحة في الحركة ويمكن ايضا ان يكون مبدأ الميل النفس المنطبعة والعائق النفس المجردة التي يثبتها
الشيخ للافلاك فلا يلزم على الوجهين ان يكون العائق خارجيا فافهم الحاكم لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كعدم الحالة
الملائمة فيه نظر اذ بعد ما سلم ان فيه مبدأ الميل الى الحركة المستديرة ولا عائق عنه لا معنى للقول بانه يجوز ان يتخلف الحركة
لعدم الشرط كعدم الحالة الملائمة اذ بعد ما فرض الميل الى الحركة المستديرة يكون السكون حالة غير ملائمة قطعا فيكون وقت
السكون شرط الحركة وهو عدم الحالة الملائمة متحققا فيجب ان يحصل الحركة وهو ظ الحاكم والشارح عرض بقوله اورد الحجة
فيه بان فرضه لا ينطبق على اللقين وذلك اه الاظهر ان تعريض الشارح بانه لا حاجة الى هذه الحجة التي اوردها الامام في عنده
نفيه على بساطة المحدد لان الشيخ اثبتها سابقا عند قوله ويكون متشابها بسيطة ومنع ما يفرض له اجزاء على ما فسره الشارح والامام
هناك لما اقتصر الكلام على ما فسره الشارح ولم يثبت بساطة المحدد احتاج ههنا الى اثبات البساطة واورد الحجة عليها
في نفسه اي لا من حيث الكتاب وهذا الاعتقاد ان هذه الحجة مشهورة بين القوم فافهم وانه ذكر عليه دليلا قويا بل اورد اليه
بذكر المحاذاة وقد عرضه الشارح فيه نظر اذ الظاهر ان الشيخ اورد الى الاولين وجهين احدهما البساطة والثاني المحاذاة على ما
يقتضيه الحاكم وكلام الشارح ايضا لا يأبى عن حمل كلام الشيخ على ذلك لا في قوله والحجة ان هذا الوضع انما يعرض فيما من شأنه
يمكن ان يكون بناء على الوجهين او على البساطة ايضا يلزم ان يكون الوضع فيما من شأنه باعتبار تشابه الاجزاء في الماهية

وانه يصح على كل جزء ما يصح على الآخر ولا اختصاص له بالمحاذاة بل لعله اراد بالشـ ابداء كون البساطة منشأ لذلك فافهم ولا ان في
متن الكتاب قد عرفت ان البساطة واقتضاء الحيز عليه ما في متن الكتاب غاية الامر ان الامام اورد ما يجري في نفس على البساطة زعم الشيخ
استوضح بها في الكتاب سابقا وحقق الشـ بانه لا حاجة الى ذلك لانه يتبين ذلك سابقا على ما قررنا انتفاء الامام استوضح لذكر
المحاذاة ولم يجعلها دليلا آخر اما لظهوره او لانه لم يتفطن للاحكام جعلها الشـ دليلا على المط ولا مرية في انه لو تعهد ما اورد
دليلا على المط وانتبه فلا نضير في انه لا يتفطن له دليلا آخر وهو ظ اشار الى انه يتبين بهذا الفصل اه قد ظهر ان الامام
الشـ بين هذا الفصل على الفصل السابق اذ اثبت بالبساطة عدم وجوب الوضع ثم بالفصل السابق ثبت وجود مبدأ
الميل ثابتا على ان ما يجب ان يكون من الامور الامكانية من لعلة والشفاء عنها جاء من فلا بد من مبدأ ميل كما ذلك صريح في كلامه فراجعه
فان قلت الامام اثبت بالبساطة صحة الحركة المستديرة لا عدم وجوب الوضع فيحتاج الى الفصل السابق قلت لا فرق
في الحقيقة بين عدم وجوب الوضع وصحة الانتقال والسير اذا اثبت صحة الانتقال حصل الاستغناء عن الفصل السابق
او نعيد ثبوت صحة الانتقال ايضا لا بد ان يقال انه لا بد فيه من مبدأ ميل اما بان الحركة لا بد فيها من مبدأ ميل واما بالضميمة التي ضمها الشـ
على الوجه الذي مر سابقا فافهم بان الاجزاء اذا لم يكن الا فرضية محضة آه فيه منع اذ الامور الفرضية النفس
الامرية كثيرا ما يختلف احكامها بحسب وهو ظ الماكم فان قيل زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركة اذ يجوز ان يكون الخارج هـ
بحركة الارض مثلا بالاستواء الماكم فنقول له فيه ميل مستقيم يشبع ان يتحرك اه فان قلت على هذا ينهدم بنيان الدليل
او تبدل الوضع لما كان يجوز ان يكون بحركة جسم آخر فلا حاجة الى مبدأ ميل في المحدد قلت هذا الزام على القائل حيث سلم
ان جواز تبدل الوضع بحركة غير المحدد مخل بالدليل لكنه يدعي ان الحركة المستديرة ممتنعة بالنسبة الى الارض مثلا فالماكم يقول
انه على هذا لا يتم الدليل لان الحركة المستديرة ولئن كانت ممتنعة على الارض طبعا لكنه يمكنها قسرا فلا يتم الدليل على ذلك
واما ما هو زعم الماكم من انه لا يكفي في جواز تبدل الوضع في مقامنا هذا جواز حركة جسم آخر ولو بعرض سكونه فيتم الدليل
لان الحركة المستديرة ولئن كانت ممتنعة على ما مر منه سابقا لكنه قد عرفت ايضا ما فيه ثم لا يخفى ان الاعتراض على ما نقل الشـ
عن الامام بانه بجعل الدعوى صحة الحركة المستديرة على ما نقل الشـ بل وجود الميل على ما هو ظ كلام الشيخ ثم بعد ما اثبت وجود الميل اثبت لا الكتبة لا يختص لان الامام هـ هـ
وجود الحركة بالفعل وقال يمكن ان يكون مراد الشيخ هذا ايضا ويمكن ان لا يكون بل يكون مراده مجرد وجود الميل بالفعل ولزوم الحكم بثبوت
بوجود الحركة بالفعل ولزوم المحال في ايراد الايراد وحتاره يجعل المحذور وجود قولا عن قسرا فيه كما في الاعراض الثلث ومع ذلك وجود حرر
الحركة المستديرة بالفعل كما في الاعراض الثلث والحاصل انه لا يخلو شيء من ذلك والسبب الحقيقي الاضطراب في كلام الامام
كما يؤمي اليه كلام المحشي فافهم الماكم قوله الاستعداد يرجع الى القابل ومبدأ الميل على فاعلية للحركة فيه نظر لان كلام الامام على ما هو ح
بمعنى الاستعداد التام الذي لا يحصل الا بعد حصول جميع الشرائط وارتفاع الموانع اي المستعد وح لا دخل للاستعداد برجوعه الى القابل

لا الى الفاعل

لا الى الفاعل ومبدأ الميل قوة فاعلية للحركة فلا ايراد عليه بل الصواب الاكتفاء بما سبق فافهم الشـ واعترض ايضا بان الخصم يسلط اه
يمكن ان يجعل المحذور مجرد وجود الميل المستدير فيها بل وجود مبدئه على ما حمل الشـ المدعى عليه لانه يتبع وجود ذلك المبدأ ايضا فيها
على زعمهم فكان مبدأ الميل المستقيم وقد عرفت وجه نقض الامام مع انه ولئن كان جعل المحذور اللازم ظاهرا وجود حركتها
المستديرة لكن فالاخر في بطلان اللازم انما يستقر بالطبع والجسم الواحد لا يجتمع في الوضع فافهم الشـ ولئن يكون لها
ميل الى الفضاء يحسبها لا يخفى ان الفصل السابق لو حمل على ظاهره من انه اذا صح الانتقال فلا بد من مبدأ الميل الى ذلك الانتقال فهذا فيه الميل المستقيم
الايراد متجه اما اذا حمل على ما حمله الشـ فلا يأباه ان حاصل ما ذكره الشـ انه اذا صح الانتقال فاما ان يكون بالطبع ففيه مبدأ المستدير كما ذكر
ميل بالطبع وهو المط ولئن كان بالقسر فلا بد فيه ايضا من مبدأ ميل بالطبع فصار وقته وح نقول اذا جاز الحركة على المحدد من جميع لعدم حصول القادت
الجهات فيجوز ان يكون اخرى الحركات بالطبع والاخرى بالقسر والميل الذي له بالطبع لا الى جهة معينة يكون ما يعاوقه عن الحركة الى الجهات الاخر صح صح
فلم يلزم الا وجود مبدأ ميل واحد بالطبع وهو ظ والعجب ان الشـ بعد حمل كلام الشيخ على ما حمل المجيب عن اعتراض الامام بهذا الوجه
واجاب بوجه آخر غير مسلم على ما يجي الماكم وقد يرشد بهذا في النمط الاول يمكن ان يكون وجه التكرار هو هذا ويمكن ان يكون
وجه انه في الحقيقة تكرار لما ذكره من ان الامكان اما الامكان بحسب الذات او بحسب الاستعداد التام وفي كل من الوجهين
نظر لا يخفى لا لانه مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الخارجية آه فيه بحث لانه سيذكر ان وجود مبدأ الميل المستقيم
في العناصر مانع ذاتي عن ترتب عن وجود مبدأ الميل المستدير فهنا ايضا يجوز ان يقال لعل المحدد لا يمكن ان يحدث شيئا
فلا لا يصح عليه الحركة القسرية بسبب مانع ذاتي فلا يلزم ان يكون فيه مبدأ ميل بالطبع ويمكن ان يقال اذا لم يمكن
بالنظر الى طبع المحدد احداث الميل لا يجوز عليه بالنظر الى طبعه الحركة بالطبع ولا بالقسر لانهما جميعا موقوفان
على الميل وهو مانع في ما فرض ان الانتقال جائز بالنظر الى طبعه وهذا بخلاف البسائط العنصرية لانها يجوز عليها
الانتقال باعتبار الحركة المستقيمة وهو غير جائز على المحدد بزعمهم وفيه مع ما اشرنا اليه من ان امتناع الموقوف عليه
بالنظر الى شيء لا يستلزم امتناع الموقوف ان انتقال المحدد لعله يكون بقاسر ذي ارادة وهو لا يحتاج الى تجدد
يحدد حال الحركة كما مر وهذا ليس بممتنع بالنظر الى طبعه فلا يلزم امتناع الحركة بالنظر الى طبعه مطلقا ليلزم خلاف الفرض
فان قلت نفرض عدم القاسر مطلقا وح نقول انه يجوز الانتقال بالنظر الى طبع المحدد وهو ليس الا بالانتقال الطبيعي
ففيه مبدأ ميل طبعا قلت هذا اشارة ما يقال انا نفرض ان الارض مثلا كان في مكانه الطبيعي وفرض عدم العوائق
ثم نقول يجوز بالنظر الى ذاتها الانتقال الا في المكان الذي في المكان الطبيعي ليس بواجب لها وعلى هذا الفرض لا يكون
الانتقال الا بالطبع فيجب ان يكون في طبعها ميل الخروج عن مكانها الطبيعي فالجواب الجواب فافهم الماكم
وقد تحقق في الاصول المذكورة ان الميل اه كون كل منها الى الطبيعي الحركة محل نظر ولو سلم فنقول لا تم ان العائق

يمكن ان يكون ميلا بل سببا لتوقف الميل المقتضي للسكون معاوقا للحركة على ان طبع الفلك الذي يشوقه ذو ارادة وجواز تحقق هذا المعنى
بالنسبة اليه غير خفي فافهم — فان الامكان المعلول انما يستلزم امكان العلة بهذا يجب الواقع ايضا واما بالنظر الى الذات
هذا ايضا غير مسلم كما مر غير مرة — فمعناه انه يشترط عدم مبدا الميل اه الظاهر ان كلامه اشارة الى ما ذكرنا من الفرق بين
المشروط بشرط الوصف وما دام الوصف من ان سكون الاصابع غير ممكن بشرط الكتابة لا في زمان الكتابة وانت خبير
بانه لا حاجة في المقام الى هذا ايضا اذ لا يلزم من تعقل الحركة القسرية تحقق في زمان عدم الميل على ان يكون الظرف ظرفا
للامكان بمعنى انه يجوز ان يتحرك قسرا في الزمان الثاني الذي هو زمان الميل ايضا وايضا القول بانه على تقدير عدم الميل لا يمكن حركة القسر
انما هو بالنظر الى الواقع وكلامنا انما هو في الامكان بالنظر الى الذات فافهم — ويمكن ان يقال يمكن ان يتحرك قسرا اه فيه منع ظ
بل يمكن بالنظر الى الذات بلا انضمام شيء آخر معه في المنع السابق ايضا مع انه على هذا يلزم ان يكون في الارض ميلا حيث
كونها في مكانها الطبيعي الميل اليه سكونها مع انهم ينكرونه بيانه انا نقول يمكن على الارض الاشتغال من مكانها الطبيعي بالقسر
بالنظر الى الذات بلا انضمام شيء آخر فيجب ان يكون فيها الميل بالفعل والا لما امكن لان الحركة القسرية بدون الميل الطبيعي محال
فافهم — فان قلت المانع البسيط منحصر في الواحد اه هذا السؤال مما لا اتجه له لان الكلام في المانع الذاتي لميل المستدير
في البسيط فما وجه هذا السؤال الا ان يقال طبايع الاجرام لما كان ذا ارادة فلعلها يكون لها الميل المركب باعتبار اختلاف
الارادات فتامل — الحاكم وحاصل هذا الجواب ان الحركة القسرية اه فيه بحث لان الحجة المذكورة سابقا على ان
ما يقبل الحركة القسرية لا بد ان فيه مبدا ميل طبيعي على تقدير تمامها تدل على انه لا بد فيه من مبدا ميل يكون معاوقا للحركة
القسرية بحدوثه الحالها وعلى هذا اذا كانت العناصر قابلة للحركة المستديرة بالقسر لا بد ان يكون فيها مبدا ميل يعاوقها
ويكون دخالها من السرعة والبطوء ولا شك ان العنصر اذا كان في مكانه الطبيعي وتحرك على نفسه بالاستدارة لا يكون طبعه
الذي يقتضي حدوث الميل المستقيم فيه عند خروجه عن مكانه الطبيعي معاوقا للحركة المستديرة ومزاحما لها لعدم منافاتها
لمقتضاه اصلا بل المعاوق لها اما مبدا ميل السكون اي عدم الحركة بالاستدارة او ميل حركة اخرى مخالفة لها في الجهة ولو تم ما ذكره
من ان ما يقبل الحركة القسرية بالذات يلزم ان يكون فيه مبدا ميل يعاوقه للزم ان يكون في العناصر اما مبدا ميل السكون وضعا
او ميل الحركة بالاستدارة الى جهة ما وكل منهما مخالف لقواعدهم من ان السكون الوضعي والحركة الوضعية لا يكونان طبيعيا في شيء
ما فيه مبدا ميل مستقيم لا يجوز ان يكون فيه مبدا ميل مستدير ولا يمكن وجود ميل مستقيم فيهما ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا
ان هذا الميل مطلقا كاف لقبول الحركة القسرية نقول لا نم ان الفلك ليس فيه مبدا الميل المستقيم اذ وجود مبدا الميل
المستقيم في العناصر لا معنى له سوى انها اذا خرجت عن مكانها الطبيعية يحدث طبايعها ميلا بحركته بالحركة المستقيمة
اليها ولا دليل على نفي ذلك في الافلاك غاية الامر انه لا يمكن خروجها عن امكنتها الطبيعية عندهم وذلك لا ينافي ان يكون

طبايعها

او غيره

طبايعها بحيث لو فرض خروجها منها احدثت ميلا مستقيما اليها وهو ظاهر بل الظاهر من هم ذلك حيث اعتقدوا ان كل جسم مكانا طبيعيا
يطلب عند الخروج منه ويتوجه اليه على اقرب الطرق فان قلت لعل حاصل كلام الشارح ان العناصر لا يمتنع عليها الحركة المستقيمة ان يزول
وضعها من ذواتها بالحركة المستقيمة فاللازم منه امكان حركتها بالقسر حركة مستقيمة وذلك لا يستدعي الا وجود مبدا الميل المستقيم لا المستدير
بخلاف الافلاك فانها لما لم يمتنع عليها الحركة المستقيمة لا بد ان يكون زوال وضعها بالحركة المستديرة فلا بد فيها من وجود مبدا ميل مستدير
فرجع الجواب الى ان المنع مرة بان الدليل في العناصر قلت بعد الاغماض عن عدم انطباق كلام الشارح عليه نقول زوال وضع اجزاء
العناصر ولو امكن بالحركة المستقيمة لكن يتبدل وضع الاجزاء لا يمكن الا بالحركة المستديرة على ما اعترف به الحاكم اخذا من كلام الشارح
بجواز القول بنا على ما ذكره الشيخ ويجري الدليل فيها ايضا لا شك ان اجزاء الارض تقبل الحركة المستديرة بالقسر فكلها ايضا
كذلك لتشابه الطبيعة فيها على الترتيب النار كلها متحركة عندهم بالاستدارة بمشايعة فلك القمر فلا يمكنهم منع قبولها الحركة المستديرة بهذا الوجه هاهنا
كلام آخر وهو ان الشارح حكم في الفصل السابق ان كليات العناصر يجب حصولها في امكنتها الطبيعية ولا يمكنها الخروج عنها فهي في ذلك
في حكم الافلاك في امتناع الحركة المستقيمة فليس فيها مانع ذاتي عن وجود مبدا الميل المستدير فيجب ان يكون فيها ايضا مبدا ميل
مستدير او حركة مستديرة على نحو ما اعتقدوه في الافلاك الا ان يفرق بين الامتناعين او يقال بوجود مانع خارجي عن الحركة المستديرة فيها ولهذا
كان يشكل الفرق بين الافلاك والعناصر وبالجملة المقام حقيق بالتامل التام — الشارح وحكم بان ذلك المخصص يجب ان يكون
منافيا اه فيه بحث لان ذلك المانع اما ذاتي او خارجي فان كان خارجيا فقد صرح الشارح سابقا ان المانع الخارجي عن الحركة بالاستدارة لا يكون
الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ولئن كان ذاتيا فكيف يمكن ان يقتضي ذات البسيط شيئا ويقتضي ما ينافيه كما
صرح به الشارح غير مرة الا ان يقال المانع الذاتي عن اصل الحركة بالاستدارة منحصر فيما ذكر واما عن خصوص جهة فيمكن ان يكون
سببا آخر وهو كما ترى لو يقال ان المانع ذاتي ولا يلزم ان يقتضي ذات البسيط شيئا ويقتضي ما ينافيه لان حاصل الجواب ان طبع المحدد
يقتضي الحركة بالاستدارة على هذا النحو الخاص لا الآخر والامر وقع مع ان كلام الشارح يابى عنه لان ظاهره ان تخصيص جهة
علم — الحركة بالاستدارة في الفلك لامر خارج وان الدليل المذكور بتقدير تمامه يدل على انه لا بد ان يكون فيه مبدا ميل الى جميع الجهات بل
بل الحركة اليهما — الميل اليها كالاخرى ولا بد من هذا التخصيص اصلا او يقال ان الطبع الذي وهبنا لما كان ذا ارادة يجوز ان يتحقق الامور التي تخالفه
بشرائط تختلف انما لا يمكن ذلك في الطبيعة التي لا شعور لها فح نقول لما ثبت جواز الحركة الى الجهات المختلفة بالنظر الى المحدد
فيجب ان يكون فيه شيء يقتضي تلك الحركات بشرائط مختلفة لكن في الواقع تحقق احد تلك الشرائط فيتحقق شروطه فقط
دون الحركات الاخر وفيه ايضا ابحاث الكلام عنه وانه على هذا لا يتم استدلالهم اصلا على وجود الميل بالفعل ثم الحركة بالفعل
كالاخر اذ نقول لعلها يجوز الحركات بالنظر الى طبعه بشرائط لكن السكون ايضا جائز بالنظر اليه فلعله تحقق شرط السكون
ولم يتحقق شرط الحركات كوجود المصلحة في السكون مثلا وهو ظ ويرد ايضا على تقدير ان يقال ان المانع غريب سوى ما ذكر انه

او فرض انتفاء جميع الموانع الوضعية يلزم ان يتحقق فيه الميل الى جميع الجهات بالذات بل الحركة اليها بالذات وهو محال ضرورة وهذا
الكلام وان كان محل تامل لكنه موافق لمذاق الشارح حيث يستدل بنظايره كثيرا منها قوله ههنا لان مع ذلك الامكان وقطع
النظر عن الموانع الوضعية آه ثم ههنا كلام آخر وهو انك كما عرفت الظاهر من كلام الشارح ان الحركة الى جميع الجهات وان كان جايزا بالنظر
الى الطبع المجرد لكنه تخصيص احدى الجهات بالنظر الى الخارج وهذا ظاهر في انه حمل استدلال الشيخ على الظاهر منه وهو انه لو خلا
جايز بالنظر اليه الحركة والنقل فيها وسبب الميل اليها من دون ان ينضم اليه المقدمة التي ذكرها الشارح وهو خلاف معتقده اذ
على تقدير انتفاء تلك المقدمة لا وجه لا ذكره بل الصواب حينئذ ان يجاب بما ذكرنا سابقا من ان ما يلزم من الدليل ان يكون فيه مبدأ
ميل مانع الحركة الى الجهات فيتم اذ هذا انتقض بان يكون فيه مبدأ ميل طبيعي الى جهة خاصة وكان ذلك مانعا عن الجهات
الاخر التي يجوز انتقاله اليها فيتم الاول ولئن سلم ما ذكرنا الحكم فيه بعد ان يكون المانع الذي فيه من الحركة الى الجهات وهو الطبع الذي
يريد السكون والقول بانا بينا ان السكون لا يكون مقتضى طبعه قد عرفت الجواب عنه سابقا وكان الشارح حمل هذا
وحمل كلام الشيخ على الظاهر ثم اجاب عن الايراد بالجواب وهو كما ترى فتدبر   الكلام ولا يلزم منه الحركات غير متناهية بالفعل آه
قد عرفت ما فيه فلا وجه لاعادته   اقول على هذا يلزم التعطيل في الوجود آه انت خبير بان ما ذكره الشيخ من ان كل وضع
وشكل لا يجب بالنظر الى الطبع فيجوز بالنظر الى طبعه الانتقال عنه الذي هو منشأ الحكم الذي نحن بصدده ليس معناه انه يجوز بالنظر الى
طبعه ان مقتضى طبعه ميل اليه حتى يلزم على ما ذكره الحاكم التعطيل في الوجود والقسر الدائم بل يمكن ان يكون منافيا للطبع وان كان
جايزا بالنظر اليه كالخروج عن المكان الطبيعي مثلا فحكمه بالنظر الى طبعه لكنه خلاف مقتضاه وهو ظاهر لكن لما
علمت ان كلام الشارح انما يستقيم على تقدير حمل الاستدلال على الظاهر دون اخذ المقدمة التي ضمها الشارح فيلزم ان يكون مع ما
ان ما يجوز بالنظر الى طبعه هو مقتضاه حتى يتم الاستدلال فالتزم الحاكم ايضا المحقق مما ذكرنا وشيء منهم حيث يشير الى الايراد عليه
وانما الايراد على الشارح بحسب فافهم   لان مقتضى السطح هو الحركة في الجملة آه قد ظهر مما مر ان مقتضى السطح على معتقد
دليلهم حين حمل على الظاهر هو الحركة الى جميع الجهات بحيث يصح الاطلاق الحركة وقبل العقد طبيعته الحركة خلاف مقتضى طبع
الدليل كما لا يخفى   واما اذا كان نفسا او فيه لان سلب النفس اما النفس خارجة عن طبع الفلك او هي بعينه فان كانت
هو بعينه حيث اعتقدوا ان طبع الفلك ذا ارادة وبهذا اسندوا الحركة الوضعية اليه فهذا مع انه خلاف ظاهر عبارته الرغم
حيث يفهم منها ظاهرا ان النفس خارج عن طبع الفلك فيه انه اذا كان الطبع ذا ارادة ويستند اليه تخصيص الجهة
بارادة فعلى ونحوه فلم لا يجوز ان يستند اليه السكون لما ذكره من دون توقف اصلا وجواب انا بينا ان السكون لا يكون
مقتضى طبعه قد عرفت ما اراده ولما كانت غير فنقول اذا جاز ان يكون النفس الخارجة من الفلك مخصصة لجهة الحركة
بارادتها فلم لا يجوز ان يكون طبع الفلك مخصصا للسكون بارادته لانه ايضا ذا ارادة على رايهم والتوقف تحكم فانه

قلت

لزمه

انه يجوز معه

ولئن طبعه

قلت قد ذكرت ان هذه الكلمات على تقدير حمل الاستدلال على الظاهر وقطع النظر عن فساده وح يلزم على الدليل ان يكون الحركة الى جميع
الجهات مقتضى الطبع فلا يمكن ان يقال لعل السكون يكون مقتضى الطبع قلت لا شك انه على تقدير ان يحمل الاستدلال على الظاهر
ايضا لا يمكن ان يقولوا ان جميع الحركات الى الجهات المختلفة مقتضى طبع الفلك مطلقا لظهور بطلانه وعدم امكان صدوره
عن عاقل بل لو قالوا فانما يقولون بانه مقتضى طبعه الذي هو ذو ارادة بزعمهم بشرايط مختلفة لجواز تحقق ذلك بالنظر الى
ذي الارادة ولئن لم يكن بالنظر الى غيره وعلى هذا الظاهر انه يرد ان السكون ايضا مثل تلك الحركات فيجوز ان يكون مقتضى طبعه بشرط
ويمكن ان يكون المتحقق في الواقع هو شرط في مصلحة ويكون ذا دون شرايط الحركات فافهم   الشارح وعلى التقدير الاول
يلزم ان يقتضي آه قد مر ان يمكن ان يكون الجسم عند خروجه من مكانه الطبيعي غير متمكن من ان يحدث ميل اليه في نفسه مع كونه مقتضيا له لاحتياج
ذلك في كونه هذا المكان لعل الحكم مشغولا بما يكون من جوهر المتمكن اما بان لا يكون ما يكون من جوهر المتمكن موجودا قبل وجود
ذلك المتمكن او كان موجودا لكن كان شاغلا المكان آخر وهو فاسد من وجوه احدها انه لا يكون ح قوله شاغل غيره مناسبا
بل كان المناسب ان يقول شغل غيره بانهما انه لا يكون لقوله ما لم يكن الموافق لذي الجوهر موجودا غير هذا المكان معنى اصلا وثانيها
انه يكون قوله او موجودا في مكان آخر تكرار للشق السابق اي قوله او كان موجودا اشتغل بغيره ولم يكن شيء آخر وثالثها
الى ذلك المكان ويكون حاصل الكلام ان ذلك المكان لعل الحكم مشغولا بما يكون من جوهر المتمكن اما بان لا يكون موجودا قبل
ذلك المتمكن او كان موجودا لكن لم يكن مشغولا بما يكون من جوهر ذلك المتمكن اما بان لا يكون ما يكون من جوهر ذلك المتمكن
موجودا قبل ذلك المتمكن او كان موجودا لكن كان في مكان آخر غير هذا المكان وهذا وان كان احسن من الاحتمال الاول
بحسب العبارة لكنه لا يخرج عن فساده ايضا اما اولا فلان احتمال ان لا يكون المكان موجودا قبل المتمكن لا يتصور ههنا
اذ المفروض ان الجسم الفاسد كان فيه فيصدق على الكاين فكيف يتصور ان لا يكون ذلك المكان موجودا قبل الكاين واما
ثانيا فلان قوله غير هذا الكاين لا معنى له ح بل كان الصواب الاكتفاء بما قبله وهو ظاهر الا انه تكلف ويقال الظرف
قوله الموافق له راجع الى المكان والمراد بالموافق لذي الجوهر ما يقتضيه بالطبع وهو كما ترى وايضا ما الشق
الاخير مع قطع النظر عن لزوم تقدم القسر على الطبع انه مستلزم للخلط لانه اذا كان ما يكون من جوهر ذلك المتمكن
خارجا عن مكانه الطبيعي فيه ميل مستقيم الى مكانه الكاين ايضا كذلك لموافقته لذي الجوهر وهو خلط فافهم
والاولى ان يقال في هذا الشق ان الميل المستقيم آه لا يخفى ان ليس الكلام هنا في خصوص المحدد بل المدعى عام
وهو ان كل كاين وفاسد فيه مبدأ ميل مستقيم وعلى هذا لا يثبت المدعى الكلي بل غايته ما يثبت ان المحدد لا يكون كاينا
وفاسدا فافهم   الشارح والا لكفى بجزء عنه بيانا على ان ما يقبل القسر فلا بد ان يكون فيه مبدأ ميل طبيعي وقد عرفت
ما فيه والاولى ان يقال اذا كان اخرج عن مكانه الطبيعي ففيه ميل مستقيم البتة اذ ح لا يرد عليه شيء مما سوى

بمكانه طبعا انه تذكر قوله بان
لم يكن حادثا قبل المتمكن
الغير او لم يكن اما راجع
الى ما في قوله ما يكون من جوهر
المتمكن وحينئذ حاصل
الكلام ان ذلك المكان
مم

المنافية التي ذكرنا من قوله من ان الجسم يجوز ان يكون عند وجوده في مكان الطبيعي لا يكون حينئذ من احداث الميل في نفسه الى ذلك المكان *على التقدير تمامه*
ولئن كان مقتضيا له فافهم — الشارح فقد بان ان كل كائن وكل فاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم فيما لزم ثبت بالدليل الذي ذكره
ان كل ما فيه مبدأ ميل مستقيم اذ على الشق الاول لا يلزم وجود مبدأ الميل الا في الكائن فقط ثم ان الشق الثاني لو قطع
النظر عما فيه يلزم وجود مبدأ ميل مستقيم في الكائن والفاسد جميعا الا ان يكون المراد ان كل جسم يحصل فيه الكون والفساد
ففيه مبدأ ميل مستقيم في محله سواء كان في الكائن او في الفاسد فافهم — المحاكم واما الجسم الذي لا مكان له آه فيه نظر
لانهم ولئن لم يثبتوا للمحدد مكانا طبيعيا لكنهم اثبتوا لها حيزا طبيعيا ويمكن اجراء الدليل المذكور فيه باعتباره كما لا يخفى
من المتقدم في كلام الشيخ على المنافيين اه لا ادري بقراءته من هذه العبارة اذ ليس في كلام الشيخ كلام المتقدم فكيف تعالى
ان المحاكم حملها على المنافيين واجاب فلعله اخطأ — واقول معنى كلام الشارح ان الطبيعة الواحدة لا تجوز اه هذه المقدمة
ايضا ممنوعة كالمقدمة التي حمل المحاكم كلام الشارح عليها ومع ذلك حمل كلام الشارح على هذا المعنى لا يخفى بعده اذ ظ السياق
انه بناه على مغايرة الامرين لا منافاتهما كيف وقد صرح لقوله بان الحركة والاستدارة كلاهما الحصول في المكان مع ان الغرض
ان الطبيعة لا يمكن ان يقتضيهما فظهر ان هذا الادعاء بناء على انهما متغايران كما بينه والطبيعة الواحدة لا يمكن ان
تقتضي امرين متغايرين فتدبر — وههنا سؤال آخر مشهور على المقررين وهو انه اه فيه ان هذا السؤال لا يتجه
على التقرير الاول اصلا وهو ظ — المحاكم واجاب عن هذا الايراد ولم يجب عنه الايراد على دليل الشيخ آه انت خبير
بان الجواب الذي ذكره الشارح بعينه الى الدليلين على السؤال والجواب كما يشير اليه المحاكم لا يدفع الا النقض الاعتراض
لا منعه ودفع النقض مشترك بين الدليلين كما لا يخفى — اقول عدم جوازه انما يكون على تقدير اثبات ان يكون ذلك
الاقتضاء تاما لا يخفى ان في نسخ المحاكمات التي عندنا لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة بتقديم الخاء على التاء
وهو صحيح لان ما ادعاه الشارح على ما حمل المحاكم كلامه عليه ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وكان في نسخة
ان يتخلف بتقديم التاء على الخاء ولذلك تشكك في الاعتراض بانه يلزم اذا كان الاقتضاء تاما والصواب تركه اذ ظ
ان المراد اختلاف المقتضى لا التخلف اذ ليس للتخلف اثر في كلام الشارح اصلا ولا في كلام المحاكم ايضا قبل هذا بل
ليس فيها الا حديث الاختلاف فلا معنى للقول بلزوم التخلف مع ان النسخة التي عندنا نسخة مصححة ويمكن
ان يكون في نسخ المصنف على ما يشير اليه بعض القرائن ومنه يختلف لا يتخلف وكيفما كان الايراد عليه ليس الا
ما يشير اليه المحاكم من ان كلام الشارح لا يدفع المنع بل انما يدفع النقض فقط اذ ليس حاصله الا ان هذه المقدمة التي ذكرها
من ان الطبيعة الواحدة لا تختلف مقتضياتها غير مسلمة كما لا يخفى وح فلا وجه لهذا الايراد بعد ما كان المحاكم اشار
اليه فافهم — ويحمل على ما اشرنا اليه قد عرفت ما في حمل كلام الشارح عليه — ويدفع الايراد عنهما بان الطبيعة الواحدة

آه فنقول ان هذه المقدمة ثم — المحاكم لان السكون ليس شيئا موجودا اقتضته الطبيعة فيما فتشنا بل الاقتضاء لا يتحقق كون
المقتضي امرا موجودا — المحاكم بان اقتضاء الميل المستدير ليس هو اقتضاء الميل المستقيم لتغاير المبدأين في السابق يدل على انه
تقرير لقول الشارح فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا والا لخفي ما فيه اما اولا فلان العبارة عنه ظاهرة واما ثانيا فلانه لا حاجة الى
اثبات التغاير بينهما الى التمسك بالتغاير بين المبدأين وهو ظ والظ ان مراد الشارح انه لما ثبت ان استدعاء المكان الطبيعي
واقتضاء الحركة المستديرة متغايران لما بينه من الوجهين يجب ان لا يكون مبدأهما شيئا واحدا بناء على ما سبق من ان
الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين مختلفين فتدبر — ثم اشار الى الاعتراض على الشارح آه لا يخفى ان المحاكم قال
اولا ان هذا الايراد يمكن ان يورد على دليل الشيخ من لزوم التوجه والانصراف بالطبع الى شيء واحد وعنه وعلى دليل
الشارح من لزوم اقتضاء الطبيعة لامرين مختلفين جميعا لكن الشارح اجيب عنه من جانب الشيخ لان دليل الشارح فيه
ولا حاجة الى جواب آخر غيره فيه انه اذا قيل على دليل الشيخ انه يجوز التوجه والانصراف بالنسبة الى شيء واحد في حالتين
انما لا يجوز في حالة واحدة فيجاب بانه يلزم ان يقتضي الطبيعة الواحدة امرين مختلفين فيندفع الايراد عن كلام الشيخ
ويبقى الايراد ثم على هذا الكلام بان اقتضاء الطبيعة الواحدة لامرين مختلفين ايضا انما يمتنع اذا كان اقتضاء الطبيعة
بانفرادها اما اذا كان بشرط فلا فلذا اجاب عن الايراد من قبل نفسه ثم اعترض ان هذا الايراد في الحقيقة منع ونقض
وما ذكره الشارح انما يدفع نقضه فقط لا منعه بيان المنع على قوله ان الطبيعة لا يجوز ان تقتضي امرين مختلفين واذ قد عرفت
هذا ظهر لك ان كلام المحشي مما لا طائل تحته اصلا اما اولا فلان ما ذكره من ان ما ذكره الشارح لما كان هو بعينه ما ذكره الشيخ
فكان المنع ساقطا عن دليل الشيخ بما ذكره اذ بما حققنا كان ساقطا عن دليل الشارح لا عن دليل الشيخ لانه اذا حمل كلام
الشارح على ما ذكره الشيخ فسقوط الاعتراض عنه على ما ذكره المحاكم انما يكون بالدليل الذي حمل المحاكم كلام الشارح عليه
ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين مختلفين وكلام المحاكم ان هذه المقدمة ايضا يرد عليه الايراد المذكور
المشتمل على المنع والنقض نعم نقضه يندفع بما اجاب به الشارح لكن منعه غير مندفع وعلى هذا حتى لان المنع
عن كلام الشيخ يندفع بما ذكره فلا ايراد وهو ظ واما ثانيا فلان قوله وايضا الشارح نظر الى ان المنع ساقط عما قرره
من الدليل الى آخر الحاشية لا حاصل له ايضا على ما ذكرنا لان المحاكم قال ان المنع عن دليل الشيخ ساقط بما ذكره
الشارح من الدليل لان المنع عن دليل الشارح ايضا ساقط فكيف يتجه ح ان يقال ان المنع لما كان ساقطا
عن الدليل بما ذكره الشارح فلذا لم يتعرض له وتعرض لدفع النقض اعتمادا على انسياق الذهن اليه والحاصل
ان كلامه في هذا المقام مختل جدا فكانه لم يتفطن لمقصود المحاكم اصلا وحمل كلامه على معنى آخر فسقط ما سقط
فتدبر — المحاكم نعم اثبات وجود الميل المستدير مشكل اه لا يخفى انه على ما ذكره الامام في توضيح كلام الشيخ ليس ان اثبات

الاشارة في قوله وايضا اذا
المستدير الميل آه ادعيه ولا ان
على ان ما سبق ايضا آه الاعتراض
كهو نفسه وظاهر ان ليس فيما
سبق الاعتراض سوى
هذا كما لا يخفى قوله وانت
تعلم انه اذا كان دليل الشارح اه
صح صح

وجود الميل المستدير في المحدد موقوفا على امتناع الميل المستقيم اذ حاصله انه يصح على كل جزء منه بالقسر على الآخر من الوضع
والمحاذاة وليس ذلك الا بالحركة المستديرة فيصح عليه الحركة المستديرة فيكون فيه ميل مستدير وذلك لا يتوقف على امتناع
الميل المستقيم الا انه يقال انه لما لم يكن تاما بناء على انه يجوز ان يكون حركة المستديرة بالقسر فلا بد من التمسك بما ذكره
الشيخ من ان القسر لا يجوز الا اذا كان في المقسور مبدأ ميل بالطبع وقد يحتاج الى ان يقال وذلك المبدأ لا يمكن ان يكون مبدأ الميل
المستقيم لامتناعه على المحدد فيكون مبدأ الميل المستقيم لكن قد عرفت سابقا ان هذا ايضا غير تام الا ان يقال عدم
مناسبة الاول اظهر ثم على النحو الذي ذكرنا سابقا من ان زوال الوضع انما يكون عن مكانه والاول ممتنع عندهم والثاني انما كان
بالقسر يقتضي مبدأ ميل لما وقع وليس ذلك الا مبدأ المستدير لان الميل المستقيم لا يجامع الحركة المستديرة كما مر ويمكن
ايضا اثبات مبدأ الميل المستدير في المحدد من دون توقف على امتناع الميل المستقيم فيه ثم التوقف ثابت على ما
ذكره الشيخ فتدبر   اقول يمكن ان يجاب عن منع التوقف اذا اثبات وجوده فيه بحث اما اولا فلانه
يجوز ان يستند الحركة اليومية الى نفس يتعلق بمجموع الافلاك الثمانية على ما ذكر المحقق من دون حاجة الى حركة الفلك التاسع الا انه
يقال يكون المحدد ايضا هو الفلك الثامن ولا حاجة الى الفلك التاسع اذ لا اعتماد في الفلكيات وضعفه ظ واما ثانيا
فبعد تسليم الاحتياج الى حركة الفلك التاسع نقول يمكن ان لا يكون المحدد الفلك التاسع بل فلكا آخر ورائه يكون ساكنا
والشهرة لا تفيد في مقامنا هذا الذي هو من المقامات البرهانية والتمسك بما سبق من عدم الفضل في الفلكيات ضعيف
ايضا فافهم   اذ حمل كلام الشيخ على اثبات الميل المستدير فيه نظر اذ لم يحمل المحاكم كلام الشيخ على اثبات الميل
المستدير في باقي الافلاك بل حمله على اثبات الميل المستقيم وباقي الاحكام التي للمحدد في باقي الافلاك بناء على وجود
الميل المستدير فيها بشهادة الارصاد وهو ظ وعلى هذا لا اتكلف في توجيهه اصلا فكيف بزيادة التكلف
المحاكم فاذا اثبت ان فيها مبدأ ميل مستدير اه فيه نظر لان ما اثبت هو ان فيها ميل مستدير بالطبع لا ان فيه ميل مستقيم
لا مطلقا كيف والقائم يقبل الميل المستدير مع امتناع ان فيها ميلا مستقيما والذي يثبت بالارصاد حركة الافلاك
الكوكبية بالاستدارة مطلقا ولا يدل على انها بالطبع لا بالقسر وعلى هذا يمكن ان يكون فيها مبدأ ميل مستقيم بناء على
جواز خروجها عن امكنتها ولو سلم عدم جواز ذلك ايضا كان حالها حال المحدد فيكون اثبات مبدأ الميل المستدير
فيها ايضا موقوفا على امتناع وجود مبدأ الميل المستقيم الا ان يتمسك بامتناع القسر الدائم وهو كما ترى اقناعي لا برهاني وايضا
على هذا يمكن اتمام الطريق الذي ذكره الامام في المحدد ايضا من دون توقف على امتناع الميل المستقيم كما لا يخفى فتدبر
ولعل الباعث له على ذلك انه قد وقع اه لا يخفى ان هذه النسخة والنسخة التي نقلها سابقا لا تفاوت بينهما في هذا
المعنى لان المحاكم حمل قول الشيخ الوجود بعد العدم على ما يشمل الحدوث الا انه حمل البعدية على الاعم من البعدية الزمانية

والزمانية

والزمانية وهذه العبارة موجودة في النسختين جميعا ولا خصوصية لها بالنسخة الاخرى وليس ايضا في النسخة الاخرى ما يكون
باعثا على حمل البعدية التي فيها على المعنى الاعم دون النسخة الاولى حتى يقال ان النسخة الاخرى كانت باعثة للمحاكم على ذلك
الحمل وهو ظ فافهم   المحاكم والامام ايضا يجيب اه قد ظهر مما مر ان ما ذكره على توجيه الامام يمكن ان يجعل ثبوت الميل المستدير
في المحدد لا لاثبات هذا المطلب اي امتناع الميل المستقيم لعدم توقفه عليه   الشرح والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه
دليلا مع   على ان المحدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات آه الظ اذ جعل الكون والفساد ايضا داخلا في الحركات وهو خلاف
مصطلح القوم والامر فيه هين   المحاكم واما قوله عند القائلين بها لتواتر آرائه فيه لان الكون والفساد المصطلح
الذي فيه الكلام ليس هو الحركة في الجوهر التي نفاها المحققون وهو ظ   اقول يمكن توجيهه بتقدم الحركة المستديرة
على المستقيمة وهذا على تقدير تمامه لا ينفع الشرح لان كلام المحاكم مع ان هذا لم يبين من قبل   الشرح لان موقعاتها
لا يمكن ان تشتمل الا اه فيه منع الالتزام التوقعات المتعارفة بينهم وهي لا يكاد يتم مدعاهم فافهم   المحاكم
ونقضه ظ لانه ليس يدل الا على اه فيه نظر لان الدليل الذي ذكره الشرح انما يدل على ان تعينها انما لا يجوز بتوقيتها لانه
ذكر ان توقيتها لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا ما دلت منها على ما يتم بها بالحقيقة
وهذا كما ترى يدل على تقدير صحته على عدم جواز توقيف تعينها بها ولا ارتباط لها بالجزئيات اصلا ثم يرد عليه اولا
ما ذكرنا من المنع آنفا وثانيا انه غاية ما يدل على ان لا يقع التوقيف الحقيقي بها لا انه الذي يحقق المدعى بعدم
جواز التوقيف الحقيقي والمحاكم كانه تخيل ان دليلهم ان هذه الكيفيات لما كانت محسوسة فبالحس يعلم وتوقف
ولا يصح توقيفها بانه آه فاعترض بان الحس انما يدرك الجزئيات لا الماهيات واجاب بما اجاب وظاهر انه
ليس كذلك بل دليلهم ما نقلنا بعد اقامة الدليل قال ان هذه التوقيعات لا تفيده الحس وهذا ليس دليلا بل يمكن
الايراد على هذا القول الاخير ان الحس لا يفيد الا ادراك الجزئيات فكيف يقال ان هذه التوقيعات لا تفيد
مرادهم   ما يفيده الحس وقد يجاب بما اجاب وكان المحاكم ايضا ذلك لكن عبارته ليست كما ينبغي ويمكن ان يقال
لا فال الشيخ ان هذه التوقيفات يفيد كنه الهية بناء على ما ذكره اشتهر بانه يرد على ان هذا الا يثبت تمام مدعاهم فانه
لا يجوز توقيف هذه الكيفيات المحسوسة فانه يثبت ان هذه التوقيفات لا يفيد الكنه كما علمت وافادتها للوجه انقص من
افادة ما افاده الحس بل لا يحصل بهذه التوقيفات اصلا وعلى هذا يكون هذا القول من تتمة الدليل فيتم قول المحاكم
من ان هذا الدليل يدل على انه لا يعرف الجزئيات من المحسوسات لا الماهيات بهذا غاية توجيه كلامه فتدبر   ونقول
ايضا الاوفق ان جريان الدليل المذكور آه هذا ظاهر على تقدير جعل الدليل ما ذكره المحاكم واعترض عليه اما على ما ذكرنا
فلا يجاب له اذ لعلهم لم يدعوا ان المحسوسات بالعرض كالجسم ونحوه لا يمكن ان يكون توقيفاتها غير مشتملة على اضافات

واعتبارات لازمة لها وكيف يدعى ذلك مع ظهور فساده بجريان الدليل تم نعم يمكن نفي هذه الدعوى في المحسوسات بالذات
ايضا كما اشرنا اليه آنفا فتدبر — على انه يمكن ادخالها في القسم الثاني اولى منه من التكلف بما لا يخفى — لان الماء
اسهل انفصالا منهما اه لا يخفى ان الحاكم لا يقول كون الماء ليس اسهل انفصالا منهما كيف وهذا مكابرة صريحة وايضا
بعد الاعتراف بان الدهن والعسل اعسر انفصالا من الماء القول بان الماء ليس اسهل انفصالا عنهما تناقض صريح بل مراد الحاكم
ان اطلاق سهولة الانفصال على الماء والدهن والعسل بالاشتقاق جميعا عسر الانفصال ولئن كان الدهن والعسل اعسر انفصالا
من الماء وظن انه يجوز ذكر من اسهل انفصالا من شيء آخر لا يلزم اطلاق سهولة الانفصال عليه لان العسل اسهل انفصالا
من القرع مع انه لا يطلق عليه انه سهل الانفصال وبما ذكرنا ظهر ايضا ان ما ذكره في وجه ضعف المناقشة ضعيف كما لا يخفى
لان مراده بالبلة حيث قال الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة قوله وقد عرفت ان البلة قد يطلق على هذا المعنى كما
نقل عن الامام نقلا عن الشفاء قوله الا ان اطلق البلة على القول المذكور ايضا قوله لما اطلق عليه الشيخ في هذا الموضع من
الشفاء هو ما نقله الشارح بقوله وذكر الشيخ في الشفاء اه قوله ولعل الاحتمال ان البلة في كلام الشارح في قوله يفسرون الرطوبة
بالبلة قوله المعنى المذكور في الشفاء في هذا الموضع وهو الذي ذكره الشارح بقوله وذكر الشيخ في الشفاء اه وفيه نظر اذ لو
حمل الحاكم ما ذكره الشارح لما كان لا يراه وجه اصلا لانه اعترف بانهم يفسرون الرطوبة بالبلة بهذا المعنى حيث قال
لان الشيخ بعد ما عرف البلة بما نقله الشارح قال الرطوبة قد يقال للبلة فالظاهر انه جعل البلة بمعنى الالتصاق لكن كانه مدعى ان
الجمهور لا يطلقون البلة على هذا المعنى فقول الشارح ان الرطوبة قد تفسر بالبلة خطأ في النقل ولعله رأى ما نقله الامام عن الشفاء
ان البلة قد يطلق على هذا المعنى ايضا اذ لعله لم ير نقل الامام ايضا موافقا للواقع لكن هذا ايضا محال لا يستقيم لانه
سيعرف بان الجمهور بنوا ذلك الفرق بين الرطوبة واليبوسة وبين البلة والجفاف وظن ان البلة والجفاف التي سيذكرهما هناك
ليس الا كيفية الالتصاق وعدمه كما لا يخفى — الشارح وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة اه لا يخفى انه كان الظاهر
هنا ان يذكر الشارح معنى البلة والجفاف الذي وقع النزاع فيه في ان الرطوبة واليبوسة اولا وهو كيفية الالتصاق
وعدمه لا هذا المعنى وهو ظ — الحاكم هو الجسم الذي يقتضي صورته النوعية الرطوبة لا يخفى ان لفظ الرطوبة بهذا
في كلام الشيخ بمعنى البلة اي سهولة الالتصاق لا بمعنى سهولة التشكل اذ ظاهر ان الجسم الذي يكون هواء او جاز ما
على ظاهره لا انفصال انه يبتل وكذا الجسم الذي يكون هواء نافذا في باطنه لا اتصال انه ينتفع من ان الهواء رطب
بهذا المعنى فكان هذا الاطلاق من الشيخ اما على رأي الجمهور واما على سبيل التجوز والمسامحة او على سبيل الفعلية
حاشاه عن ذلك — الشارح لانه لم يجد هنا ان يتعرض للعنى بعينه لانه لو ذكر البلة والجفاف هنا مع الرطوبة
واليبوسة لكان يتعين ان يتعرض لانهما غير الرطوبة واليبوسة اذ الجمهور قالوا باتحادهما فترك ذكرهما لئلا

تحتاج

مناقشة ضعيفة

تحتاج الى ذلك التعرض وفيه ما فيه — الحاكم ولم اذكرهما لانهما مذهبهم وهو المراد الجهة هكذا في النسخة التي عندنا وانما الفهم بحقيقة
فافهم — الحاكم ينتقل عن وضعه بالنبض الظاهر انه بالرفع والمعنى انه ينتقل عن وصفه بسبب الغمز ولا ينكسر ولا يتفرق
بسهولة لان له قواما عن سيال فافهم — والرطوبة من الكيفيات المحسوسة نظهر الفرق الظاهر انه لا فرق بين اللين والصلابة
وبين الرطوبة واليبوسة في المحسوسية وعدمها والفرق تحكم بحت كما لا يخفى — وحاصل الوجه الثاني انه لو نفى الرطوبة
آه المراد بالوجه الثاني قول الشارح وقد صرح في الشفاء اه ثم لا يخفى انه يرد اراده الذي اورده على الحاكم على وجه الثاني
على هذا الوجه ايضا الجواب الجواب فتدبر — اقول فيه نظر لان الآلة هي الجسم المتكيف آه وايضا سلمنا ان الآلة
هي الجسم من حيث انه متكيف بتلك الكيفية لكن نقول غاية ما يلزم من الدليل ان لا ادراك الكيفية التي في ذلك الجسم الذي هو
الآلة لعدم شرطه لان لا يكون الجسم متكيفا بتلك الكيفية والمقصود هو الثاني فافهم — اذ الهواء لا يقبل ان يصير محلا
للكيفية المبصرة الظاهر انه ليس كذلك اذ الهواء قد يصير ملونا والقول بان اللون انما هو للجسم الارضي المجاور له عن سبيل
ولو قيل ان اللون تابع للمزاج فلا يمكن تحققه في البسيط نقول ان الرائحة ايضا كاللون فكيف تحصل في الهواء وقد
اعترف بحصولها فيه فالجواب الجواب فافهم — الشارح لا صورة يتقوم بجوهرها الذي لا يختلف لا يخفى انه لو سلم
امتناع الحركة في الجوهر مطلقا فغاية ما يلزم منه انه لا يكون ان يكون الصورة بحيث يقع فيها الحركة بالاشتداد والضعف
اما انه لا يمكن ان يكون صورة اشد من صورة اخرى فلا الا انه يقال كل ما يقع فيه الاختلاف بالشدة والضعف
يمكن فيه الحركة ضرورة او بلغ ما نحن فيه كذلك ودعوى كل منهما باطل او نقال ان الشدة والضعف لا يطلق في الاصطلاح
الا في الكيفيات ودعوى يكون ان النقطيا لا معنويا ولا ما يناسب المقام فافهم — الشارح ورد عليهم الشيخ بان وجود
الفرق اه لو تم هذا الدليل لزم ان يكون الهواء ايضا في غاية الحرارة ثم المنع عليه بان الفرق لعلها لا يتقوى الا على احداث
حد معين من الحرارة دون ما فوقه ظاهر وكذا بان المادة لعلها لا يكون قابلة الا لحد معين منها وعلى القول بان
مادة العناصر واحدة لا يلزم سوى ان يكون النار البسيطة في حيزها في غاية الحرارة التي توجد في العناصر لا ان يكون في غاية
الحرارة مطلقا ولعل مرادهم من عدم كونها في غاية الحرارة هو هذا الاخير الا انه يقال باختصار الحرارة في العناصر وانما
لهم بذلك ثم هنا كلام آخر وهو ان غاية الحرارة وكذا غاية البرودة كانهما مما لا يتصور ان يكون في الوجود اذ لا يمكن
ان كل مرتبة يوجد بحيث يمكن ان يوجد فوقها مرتبة اخرى فلما مضى اذن لان النار في غاية الحرارة والماء في غاية البرودة فتدبر
اقول يستعين ان الاواني الرصاصية اه لعل حاصل الكلام ان قول ابي البركات بان الحار الكثير من النحاس المذاب مع ان
الاحساس بحرارته اكثر غير مسلم بل النحاس المذاب كانه اشد حرارة كما يستعين ان النحاس الغير المذاب اشد حرارة
مما يجاوره وليس هذا الحكم اي الشدة بالحرارة مخصوصا بالنحاس الغير المذاب حتى يقال ان اشديته في الحس باعتبار

نزاع وصول الى المسام والتصاقه بالاعضاء لان الواقع بل في جميع الفضا مما لا يجري فيه هذا الوجه فتدبر   الاظهر في شرح كلام
الشيخ ان يقال اه الدعوى التي ذكرها غير ظاهرة   الشارح اما يجذب ما يتحرك اليها او يدفع ما يتحرك منها لا يخفى ان الجذب والدفع
الفعليين لانه على اختلاف طبايعها فافهم   الحاكم والاظهر ان يقال العناصر كلها آه بهذا الاحتمال انما ذكره سابقا في ان الحركة
باعتبار دفع ما يتحرك منه لكن في السابق لم يوجد ان العناصر كلها طالبة للمركز   الشارح اشارة الى المناقشة تعود انت خبير بان هذا
البيان لا يجري في الماء والارض في الاولى الجذب ما يشابه من الماء لطلب المركز والميل اذ ذاك لم يكن مانع من الارض يتحرك الى الاسفل بالضرورة فافهم
الحاكم علاوة من شان انقلاب الهواء نارا انت تعلم ان مثل النار التي هي بمنزلة الهواء فان قلت يجوز ان يكون لكل منهما سببا آخر لكن كان
كل من الهواءين فابكه - لكن في تعيينه الصعود بحث قلت نعلم بديهة ان النار التي كانت منقلبة من الهواء موافقة في تمام الحقيقة
لساير النيران فلو كان للنار الغير المنقلبة سببا آخر لما كان كذلك وهو ظاهر ومنع تلك المقدمة لا يخرج عن شوب مكابرة فافهم
الحاكم فلا يكون شئ من العناصر موجودا آه الاظهر ان هذا البحث منظور الشارح بل البحث مراد الشارح الا انه اذا جوز ان يكون الهواء
والذي انقلب منه ظاهرا الا في الحقيقة واعلم ان جميع العناصر متفقة في الحقيقة والاختلاف بالكيفيات فقط لا بالغير
لانه لا يكون شئ من العناصر موجودا لان ذلك الجسم غير العناصر لانه بعيد من العبارة مع انه لا يحصل له الفضا كما لا يخفى فالاولى
الاكتفاء بما ذكرنا فافهم   الشارح فانه يلزم ان يستتر الثلج والملح آه لو كان الثلج والملح ايضا باعتبار انقلاب الهواء
ماء لزم ذلك وليس كذلك الا ان يعرض كما هو في الثلج والملح الذي يكون كذلك فتامل   اقول العالم عبارة عن المجموع آه
فيه نظر لانه اذا كان ملحوظا ذلك لكان التقييد بالبعض في الموضعين بلا وجه اما الاول فلان جميع المركبات
جزء العالم بهذا المعنى لا بعضها فقط واما الثاني فلانه لا مدخل في هذا المقام للجزئية بالنسبة الى مركب آخر وما الحاكم
الى ما ذكرنا فافهم   كانت اجزاء مشتركة بمعنى الجميع لعل المراد بالجميع جميع المركبات اذ لو اريد جميع العالم لم يستقم وكلام
صاحب المحاكمات فهم من هذا آه وقد فهمت ان نظر الحاكم الى ما ذكرنا   الحاكم واما العناصر ذوات الحركات المستقيمة في
الخفيف والثقيل المطلقين نظر لانه يجوز ان يكون عنصر لا يكون له حركة الى فوق ولا الى اسفل بل يكون حركته متساوية بالنسبة
الى الفوق والسفل بان يكون العناصر خمسة مثلا فالعنصر الذي في الوسط يكون حركته متساوية النسبة الى الفوق والسفل
فافهم   او لو توسط عنصر آخر بينه وبين الخفيف المطلق آه فيه بحث لان هذا انما يقع اذا كان الخفيف المضاف اثنين
والثقيل المضاف واحدا واما اذا كان الثقيل المضاف ايضا اثنين فلا والحاصل ان عدد العناصر اذا كانت
فردا يلزم ما ذكره واما اذا كانت زوجا فلا يلزم ولا فرق بين الاربعة والستة وغيرهما في ذلك كما لا يخفى على المتامل
ضرورة انه لا يتصور تداخل الاجسام آه فيه نظر اذ لا يلزم من كون الامكنة اربعة والعناصر خمسة مثلا تداخل الاجسام
لجواز ان يكون احد العنصرين اللذين يستحقان مكانا واحدا في مكان غير المكان الذي يستحقه بالقسر من دون ان يتداخل

حاق

صاحب ذلك المكان بل بان يتكافئا ويتحكما معا فيه او في المكان الذي يستحقه لكن لا بعنوان التداخل مع المستحق الآخر بل بعنوان التكافؤ
ايضا كما ذكرنا ولزوم القسر الدائمي الضايم لجواز ان لا يكون ذلك القسر اللازم في المقام سواء كان باعتبار التكافؤ او باعتبار
خروج عن المكان الطبيعي بالنسبة الى عنصر معين دائما بل يجوز ان يكون في بعض الاوقات بالنسبة الى عنصر وفي البعض الآخر
بالنسبة الى عنصر آخر ودوام القسر بهذا النحو مما لا سبيل الى القول بامتناعه كيف وهو واقع على راى انهم اثبتوا كما اومانا اليه
سابقا فظهر انه لا بد من التمسك بالمقدمة التي ذكرها الامام لدفع هذا الاحتمال والعيب مما لا حاجة اليه الا ان يثبت ان جميع
العناصر في بدو الفطرة لا بد ان يكون في امكنتها الطبيعية وعلى مقاديرها الطبيعية من دون قسر اصلا ثم لو طرأ قسر فيعيد
لكن انى لهم ذلك فتدبر   قلت بالبيان المذكور لا يندفع آه اذا كان مجموع العنصرين بمنزلة كرة واحدة لا يلزم
ان يستحق جسمان بسيطان مكانا واحدا لجواز ان يستحق كل منهما جزءا من ذلك المكان فلا يندفع الاحتمال الذي ذكره المحشي
بالمقدمة التي اوردها الامام الآن ان يقال البسيط لا بد ان يقتضي الكروية فلا بد ان يستحق كل المكان المعروض للبعض فيلزم
اختصاص جسمين بمكان واحد لكن لا يخفى انه على هذا لا يندفع ما ذكره من انه لا يتصور تداخل الاجسام فلا حاجة الى المقدمة
المذكورة والتكلف ان يحمل كلامه على الجواب الذي ذكرنا في الحاشية السابقة عما ذكره فتدبر   ان الجزء اما يكون في المكان
الطبيعي آه فقد مر الكلام فيه   اقول فيه نظر لان ما ذكره انما يفيد آه فيه انه على تقدير كون ما ذكره الشارح لا يقدح
نفس الحكم لا ينافيه ما ذكره الحاكم من انه يدل على بداهة الحكم وانها لا يتوقفان الا على تصور الصور والكيفيات والاشتداد
والضعف كما لا يخفى اذ عدم توقفها الا على الامر المذكور هو معنى البداهة التي ادعاها فهو تفسير له وبيان لان المراد
بالبداهة البداهة الاولية ولا اشعار فيه بان ما ذكره من التمثيل انما هو لافادة التصور الذي هو موقوف عليه
للحكم مع ان غرضه بهذا التمثيل الذي يوضح الحكم بوضوح تصورات الاطراف ايضا باعتبار تصورات جزئياتها اذ كما
ان الحكم الجزئي يوضح الحكم الكلي البديهي كذلك تصور الفرد الجزئي يوضح تصور الكلي البديهي فافهم   ويقال ذلك الزايل
ولئن كان عرضا آه ظاهره تسويد ان فردا معينا من النوع باق كما له ويزول عنه عرض وهو الحصة التي ذكرنا وهو كما ترى
ولعل لذلك اعرض عنه بقوله بل لا معنى   فتامل   والتحرك بالفعل لا بد ان يكون موجودا بالفعل آه فيه
نظر لانه لا يقتضي العقل من ان يوجد شئ بالقوة من دون ان يعدم ثم كيف غاية الامر ان لا يقال لمثل هذا الموجود متحركا
في الوقت وهو ليس بضائر في المقصود وتفصيل القول فيه في تعليقاتنا على حاشية التجريد   فلا يتصف بالتحريك
بالفعل حد توقف ما فيه   لا ايراد للامام وجواب عن دليل المحقق اذ لا دفع دخل الفضا عند دفع ايراد الامام
بما ذكره المحقق من ان جميع افراد الحال بالقوة فلا يكون موجودا بالفعل فلا يكون الكل ايضا موجودا بالفعل وهو انه اذا كان
جميع افراد السواد بالقوة فيكون السواد معدوما فكيف يشتد ودفعه بان الاشتداد ليس في السواد بل في ذات

[illegible]

السواد ليست بشديدة بل الجسم يشتد في السواد بمعنى اشتداده فيه لأن كل آن نفرض يحكم أن نفرض فيه فرد من السواد لا يكون في قبل ذلك
الآن ولا بعده وظاهر أن هذا المعنى لا يقتضي وجود السواد بالفعل على أن على ما ذكرنا أيضا من أنه لا يقتضي العقل في أنه يوجد شخص
بالنوع فردين لم يقوم أن كلا يحكم أن يكون الاشتداد في ذات السواد بالمعنى المذكور أي بمعنى أن كل آن نفرض يحكم أن نفرض فرد
من السواد لا يكون حصل في ذلك الآن ولا بعده مع أنها لا يكون موجودة بالفعل ثم من قبيل السواد الذي هو عرض لا يجوز ذلك بناء على عدم
امكان قيامه بالذات فلا يمكن أن يشتد محله فيه وأما فيما هو جوهر فيمكن قيامه بذاته فلا استحالة كما ذكرنا فتدبر المحاكم
وجواب ان الا والاستبعاد بهوية اه بهذا الكلام لا يخرج من اجمال وابهام وتفصيل القول فيه أن يقال أن المراد يكون وجود الهيولى
بالفعل بالصورة اما كون الهيولى ذاتا مبهمة في نفسها لا تحصل ولا تعين لها الا بالصورة المعينة او بماهية الصورة فقط لأن
ذلك تم بل يقتضي التعلق لأن يكون ذات شيء مبهمة باعتبار الذات وأيضا الابهام بالمعنى الأول ممنوع لأن التشخص الهيولى
بماهية الصورة لا بالصورة المعينة على ما ذكره المحشي اذ من المستبعد جدا أن يكون ذات شيء مستشخصة ومع ذلك لا تحصل و
لا تميز لها وأيضا الوجه في ذلك لكان بالنسبة الى الصورة الجسمية بناء على أن وجودها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة
لها على ما ذكره المحقق الشريف لا الصورة النوعية أيضا فلا محذور واذن في حركة الهيولى في الصورة النوعية على التقديرين
لا يخرج اما أن يكون حاصل الاستدلال أن المتحرك لا بد أن يحصل والهيولى بدون الصورة لا تحصل لها مع أنه بعيد عن اللفظ
اذ يلغو حينئذ قيد أن الهيولى قبل تبدل الصورة شيء موجود بالفعل وبعد التبدل موجود آخر بالفعل يرد عليه بعد تسليم أن
المتحرك لا بد أن يحصل انه لا يلزم كون المتحرك غير متحصل على تقدير حركة الهيولى في الصورة بل هي متحصلة بماهية الصورة الحاصلة
في ضمن الافراد التي فيها الحركة او بتلك الافراد على الوجهين الأولين أن يقال ان المتحرك لا بد أن يحصل مع قطع النظر عما فيه
الحركة وفيه ورود المنع أظهر او يقال ان افراد المقولة كلها بالنوع على ما ذكره الفاضل فلا تحصل للهيولى لا بماهية الصورة
ولا بافرادها اذ تحقق الماهية في ضمن الافراد فما لم تحقق الافراد لم تحقق الماهية أيضا وفيه ح انه لا حاجة اذن
الى التمسك بالمتحصل الذي سطرف اليه القدح على ما ذكرنا بل يكفي أن يقال ان المتحرك لا بد أن يكون موجودا والهيولى لا وجود لها بدون
الصورة فلو كانت فيها لم يكن الصورة موجودة على ما ذكره الفاضل فلم يكن الهيولى أيضا موجودة ثم يرد على الاستدلال
اذا كان حاصل ما ذكرنا الايرادات الثلثة التي ذكرها المحشي واما الثاني فيكون حاصله أن المتحرك لا بد أن يكون شيئا متحصلا
واحدا من أول الحركة الى آخرها والهيولى عند تبدل الصور عليها تصير أشياء متحصلة وهذا هو الظاهر من العبارة بالنظر الى
الايراد الأول فقد يمنع أن تحصلها بالصورة وعلى تقدير تسليم انها بماهية الصورة الجسمية فيجوز حركتها في الصورة
النوعية وأيضا ماهية الصورة الجسمية فلا تم انه حين تبدل تحصلها ومنع أن المتحرك لا بد أن يكون كذلك ويرد عليه
أيضا الايراد الأول والثاني من المحشي واما الايراد الثالث فيمكن أن يجاب عنه بأن المتحرك ولو كان له فرد واحد

سيال

ثم هو

[illegible]

سيال من أول الحركة الى آخرها لكن لما كان يجب أن نفرض فيه الافراد المتعاقبة في كل آن فرضت صورة في حركة الهيولى في الصورة يكون الهيولى
في كل آن كان لها صورة أخرى فكان شيئا متحصلا آخر كما لا يخفى وأما كون الهيولى غير موجودة بالفعل بدون الصورة على ما هو ظاهر العبارة
اما الصورة المطلقة او المعينة وفيه أيضا اما حاصل الاستدلال أن المتحرك لا بد أن يكون موجودا من أول الحركة الى آخرها او أن
لا بد أن يكون موجودا واحدا وعلى الأول مع قطع النظر لغوية بعض المقدمات على ما ادنا اليها أيضا نقول ان الهيولى
على تقدير حركتها في الصورة لا يلزم سلب وجودها بل هي موجودة اما بماهية الصورة او بافرادها على التقديرين الا أن يقال
لا بد من وجود المتحرك مع قطع النظر عما فيه الحركة ويمنع في التسلسل وجوده في الجملة او يقال ان ما فيه الحركة بالنوع على ما ذكره
الفاضل وح نقول لا أن المتحرك لا بد أن يكون موجودا بالفعل بل يكفي وجوده بالقوة كما أشرنا اليه سابقا ولئن فرض عدم
اطلاق المتحرك عليه في الوقت فح ادعوى ليس بضائر على ما عرفت ويرد أيضا الايراد الثاني والثالث من المحشي واما
الايراد الأول فلا اذ وجود الصورة الجسمية والجسم المطلق أيضا عندهم كان بالصورة النوعية الا أن يمنع ذلك
وعلى الثاني نقول بعد تسليم أن المتحرك لا بد أن يكون موجودا واحدا ان الهيولى على تقدير تبدل الصور موجودة واحدة
بناء على تشخصها بماهية الصورة المعينة واما كون الهيولى متنوعة بالصورة وحاصل الاستدلال ح أن المتحرك لا بد أن
يكون نوعا واحدا او حقيقة واحدة من أول الحركة الى آخرها والهيولى عند تبدل الصور ليست كذلك اذ هي نوع موجود
كالماء وبعده نوع آخر كالهواء وضعفه ظ اذ لا نم اولا ان المتحرك لا بد أن يكون في أول الحركة الى آخرها نوعا واحدا
الا يرى أن الهيولى يكون فيه مع عدم بقائها نوعا واحدا في الحالتين فما الفرق بين الكون والفساد وبين الحركة وثانيا اذ تم في الحركة
في أنواع الصور اما في افراد الصورة الجسمية او الصورة النوعية فلا ولا يرد ح ايرادات المحشي كما لا يخفى فتامل والا
فلو صورة حركة الهيولى في الصورة الجسمية لا يلزم الا تبدل التشخص لا تبدل الحقيقة وقد عرفت المحاكم بانه ح لا يلزم تبدل التشخص فافهم
وأنت خبير بأنه لو تمسك بما ذهب اليه الفاضل اه قد ظهر مما ذكرنا أنه عند التمسك بما ذهب اليه الفاضل لا حاجة
الى اعتبار التحصل ولا التبدل بل يكفي أن يقال لا بد أن يكون المتحرك متشخصا من أول الحركة الى آخرها بل موجودا كما عرفت وأيضا على تقدير
التمسك بذلك لا يرد الايراد الأول من المحشي أيضا بناء على زعم أن الصورة الجسمية والجسم المطلق وجودها بالصورة النوعية اما
مطلقا او على تقدير حلولها فيها الا أن يمنع ذلك فتامل وهذا هو ملاك الأمر في الفصل الآتي كون ملاك الأمر في الفصل
الآتي غير ظاهر والأقرب أن يقال هذا المكان دليلا لكون الصورة طبيعة اشار اليه فيكون دليلا لقول الشيخ وأيضا
فان حركتها اه وقد اشار اليه بقوله فتبه بهنا على أن الصورة النوعية هي الطبائع لأن بهذا ظهر ما يشير بالوجه الذي
اوما اليه وبهذا تقيده مما ظهر فظهر أن اخذنا ذكره ليس بمستدرك كما فهم المحاكم غير مصطلح المتكلم الشيخ
مضمونا من عبارة الشفا كون ذلك جزءا من عبارة الشفاء تكون المحاكم في تعين المحل المذكور حمل الكلام على غير مصطلح

[illegible]

صنفا

المتكلم قال الحكم فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد لا يقول ثم قال ظاهر ولان نفس السواد والبياض بينهما غاية التخالف
بين كل من غيرهما من انواع الالوان او اجناسها بنا على اختلاف الرأيين في ان الشديد والضعيف مختلفان نوعا او صنفا
لا يوجد مثل هذا التخالف كالحمرة والصفرة والخضرة والغبرة وغيرها ولان كان بعض اصناف السواد او انواعه بعضا
لا بعض اصناف البياض او انواعه ليس بينهما غاية الخلاف بنا على عدم كونهما في غاية الشدة والضعف على الظاهر لا يوجد
صنفان او نوعان منهما يكون بينهما غاية الخلاف الكل الفرض مرتبة شديدة مثلا من السواد سطحا ومرتبة ضعيفة من البياض يكون لم الفرض
ما هو الشدة والضعف منهما وهو ظاهر فليس بين غاية الخلاف بين السواد والبياض سوى ما ذكرنا واذا كان كذلك فقس عليها البرودة
والرطوبة واليبوسة بعين لان نوع الحرارة او جنسها مخالف لنوع البرودة او جنسها غاية الخلاف ولا يمكن بين اصنافهما او
انواعهما غاية الخلاف لكل نوع او صنف او فرد من الواحد الحرارة متضاد ومخالف غاية الخلاف لكل نوع او صنف او فرد
للبياض والبرودة باعتبار رعاية الخلاف بين جنسيهما او نوعيهما لا باعتبار نفسهما وقس على المركبات ايضا بعضها خارج
حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس فيكون بينهما تضاد وغاية خلاف باعتبار نفس الحرارة والبرودة و
الرطوبة واليبوسة ولا يمكن الرجحان في غاية الشدة والضعف لما عرفت انه غير لازم بل لا يمكن ان يوجد اشار الى ذلك وهذا
الكلام في نفسه كلام صحيح لا غبار عليه لكن لا يجدي في هذا المقام اذ لا يتعرض ركبين كلاهما حار اذ مثلا لكن يكون بينهما تفاوت
في درجة الحرارة فاذا حصل منهما تركب ومزاج تام لم يصدق انها انحلال الكيفيات المتضادة بالمعنى الاصطلاحي فيلزم
ان لا يخرج مثل هذا المزاج من تعريفه اذا حمل التضاد على المعنى المصطلح فلا بد من حمله على المعنى الاعم لا ان ذهب عليك ان الظاهر ان البياض ثم
مثلا ارض على البعض يمكن ان يتوقف فيه مراتب غير متناهية بحسب الشدة والضعف واذا فرض هذا العرض يكون نوعا
او جنسا اخر مثل الحمرة والصفرة وغيرهما وكذلك السواد وكل من هذه المراتب المفروضة في عرض البياض داخل تحت البياض
فقط والمراتب المفروضة في السواد تحت السواد فقط وكذا المراتب المفروضة في الحمرة داخلة تحت الحمرة فقط وهكذا الى البين
يكون مراتب الحمرة مثلا او المراتب الضعيفة من السواد والبياض داخلة تحت جنس السواد والبياض معا كما انه المحقق وصرح به
في تعليقاته على الحاشية القديمة للشرح الجديد للتجريد لظهور بطلانه اما اولا فلانه لم يطلق احد على الحمرة انها بياض او سواد
وكذا لم يطلق على البياض انه سواد او على السواد الضعيف انه بياض واما ثانيا فلانه ينافي ما تقرر عندهم من انه لا يجوز ان يكون
جنسان في مرتبة واحدة وظاهر ان البياض والسواد في مرتبة واحدة اي ليس احدهما جنسا للآخر فلو كانا جنسين لهيئة
لزم تحقق جنسين في مرتبة واحدة واما ثالثا فلانه يلزم ان لا يوجد بياض صرف ولا سواد صرف اصلا اذ كل مرتبة
يفرض من مراتب الشدة يمكن ان يفرض فوقها مرتبة اخرى كان سواد اشد منه بل في بطلانه هذا وههنا كلام اخر وهو ان
الامر في السواد والبياض ظاهر كما ذكرنا ولا اشكال فيه واما الحرارة والبرودة ففيهما اشكال حيث انا اذا قسنا الحرارة

على البارد

على البياض مثلا ولعل المراد ان لهما مراتب مختلفة بالشدة والضعف وكلها داخل تحت الحرارة فقط وكذا البرودة ولا ريب في انه يوجد مرتبة
يكون نسبتهما الى كل منهما متساوية اي مرتبة الاعتدال الحقيقي اذا جعلنا تلك داخلة تحت احدهما فقط يلزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من جعلها
داخلة تحتهما فيلزم المحذور المذكور الا ان يقال ان هذه المرتبة ليست كيفية اصلا بل هي عدم الكيفية كالتفاهة بين الطعوم او يقال انها
نوع على حدة ليس داخلا تحت الحرارة والبرودة فتدبر قوله اراد ان بين السواد الشديد والظاهر ان مراده ان السواد الشديد متضاد
ومخالف للسواد الضعيف غاية التخالف بنا على دخولهما تحت جنس السواد والبياض اي كل منهما داخل تحت السواد والبياض
معا بنا على ما نقلنا عنه انه قائل بان المراتب التي بعد البياض الصرف وكذا السواد الصرف داخلة تحت البياض والسواد معا وهذا
مع بطلانه كما عرفت لا ربط له في عدم انطباق كلام الحكماء عليه اذ يقال ايضا على هذا يمكن ان كل من السوادين المفروضين من جنس السواد والبياض
معا في وجه جعلهما متضادين باعتبار نفس السواد والبياض ولو قيل ان كلا منهما باعتبار انه سواد متضاد للآخر باعتبار
انه بياض وكذا العكس فيشمل هذا التضاد يمكن ان يجعل بين السوادين الواقعين في مرتبة واحدة ايضا بل بين سواد واحد بنفسه
اذ يمكن ان يقال انه باعتبار انه سواد متضاد لنفسه باعتبار انه بياض ولو قيل ان التضاد بين السوادين المختلفين في المرتبة
باعتبار القرب من السواد والبياض فكل منهما اقرب الى السواد متضاد للآخر باعتبار انه اقرب الى البياض فكان احدهما سواد
والآخر بياض فيكونان متضادين وهذا لا يجري في السوادين الواقعين في مرتبة واحدة والسواد الواحد ففيه انه على هذا
لم يمكن الحكم بالقربية احدهما الى جنس السواد والآخر الى جنس البياض اذ الظاهر انه لا تفاوت بينهما على هذا التقدير الا ان يجعل
مناط الاقربية الى الجنسية الاقربية الى المرتبة التي هي الصرفة منهما اي المرتبة التي هي الطرف تحكم فقد عرفت ان الظاهر انه لا يمكن
ان يوجد الآن حد الا على الوجه والفرض على هذا كيف يمكن الحكم بتضاد جنس السواد والبياض وبكلا الفرضين يكون تضاد
السوادين باعتبار تضاد جامع انهما يجتمعان في محل واحد ولو تكلف وقيل ان اجتماعهما ليس من جهة واحدة كما ذكره المحشي في تعليقاته فنجد جهراني
لم الحكم بغاية التخالف بينهما الا ان يحمل على ان عدم الاجتماع عدم اجتماع افرادهما وكذلك غاية التخالف وجود مرتبة تحت كل منهما فقط لكون
مخالفة غاية الخلاف للمرتبة الاخرى وهما الطرفان فتامل قوله اقول لا حاجة اليه لرد الرأي الثاني الى اخر الحاشية يعني انه لم يرجح الشيخ
من قوله فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية تاكيد الدليل وتاسيسه بانها مع كونه الغالب عليها احد العناصر الثلاثة الباقية
نظير فيها سخونة عند الحركة العنيفة حتى يقال لا حاجة اليه لرد الرأي الثاني لا لما ذكر بل لارادة بيان نكتة لا اراد الشيخ بيان الامثلة
الثلاثة حاصلها انه اورد ثلثة امثلة لما الغالب عليه العناصر الثلاثة الباقية اذ لا يمكن بهذا الاستدلال الا بالغالب عليه النار
فبقيت الثلاثة الاخرى فاورد لكل منها مثالا وبعد هذا انه دفع جميع ما ذكره فتدبر قوله اقول هذا انما يلائم مذهب المتكلمين من الارواح
هذا القول من العجائب فان ما يدل على ابطال الرأي الاول وعدم ما يدل على ابطال الرأي الثاني ليس حاصل الدليل لانه ما وضع فوق
الجملة بعده وعلى الرأي الثاني يكون ذلك باعتبار دخول اجزاء الجمد فيه مع انه ليس بممكن لانها لا تنفذ بالطبع ولا اثر هناك

الآم
ر
يمكن

فيكون بالاتحاد قطعاً فانظر بل هو مثلا ما لانطباق الارائي الاول او الثاني وكانه توهم ان المراد صعود اجزاء الجمد البارد وبروزها
على الحس وهو كما ترى   اقول ايراد الامام على الشيخ مبني على حمل كلامه لا يخفى انه لم يلاحظ المحشي كلام الامام فلذا حمل ما قال الامام
الامام قال في هذا المقام والقائل ان يقول الذي يرد فوق الجمد ليس الا جسم ارضي او هوائي اما الجسم الارضي فانه بارد بطبيعه فيكون
برده ليس بالاستحالة بل بالطبع واما الهواء فان ثبت انه بارد بالطبع لم ينتفع بالحجة المذكورة وان ثبت انه حار لم يحتج الى بيان
الحجة فانه لا شك ان الهواء اذا برد فاذا كانت طبيعته يقتضي الحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة انتهى وعلى هذا الظاهر ان   طبيعته
بناء ايراده ليس على ما ذكره المحشي وانه لا يندفع ايضا بادعوه فافهم   واما الجواب الذي ذكره الشارح فغير تام اذ هبه
نظرا اذ ليس حاصل كلام الشارح سوى ان البرودة الشديدة التي تحصل حوالي فوق الجمد لو كانت باعتبار الطبيعة لزم ان يكون
باردا بهذه المرتبة دائماً من غير وضع على الجمد ايضا او لم يكن باردا في بعض الاوقات وباردا بهذه المرتبة في وقت اخر   بهذه المرتبة صح
فالاستحالة كسعده ونهم المعقم سواء تعلقنا بان الجمد معين للطسع على ابراز الكيفية الملائمة للطبيعة اولا وعلى هذا الكلام جواب
الشارح راجع الى ما ذكره المحشي بعينه فالايراد عليه دون ما بطل بل انما ان نورد عليهما جميعا او لا نورد على شيء منهما اصلا وكأن
المحشي مع ما وقع باعتبار كلمة مثلا التي في قول الشارح ان يبرد مثلا فانه يوهم ان مراد الشارح انه اذا كان كما ذكره الامام يعني ان يرد
مثلا ما وضع فوق الجمد مثل برده من دون وضعه على الجمد لان مثل الفضالة فذلك الطبع ما عرض بان الوضع على الجمد لعله
يعين الطسع على ابراز الكيفية وليس الامر كذلك بل المثل من باب المثال فتدبر   الحاكم فيكون فعل الطبيعة من الحرارة
اقوى فيها ان اذا لم يكن فعل الطبيعة قبل التصفية بالمخلخلة قويا ولم يكن في الهواء مثل هذه الحرارة القوية التي حصلت
بعد التصفية باعتبار رفع فعل الطبيعة فقد حصلت الاستحالة اذ ليس معنا ما سوى ان لا تكون كيفية حدثت فالاولى
ان يقال ان قبل التصفية ايضا كانت هذه الحرارة حاصلة لكن لمخالطة الاجزاء الارضية والمائية لا يحس بها كما هي وبعد
التصفية حصل الاحساس بها كما هي لا انه اختلف الكيفية فافهم   ولعل هذا اقرب مما ذكره الشارح الا قرب
ان يقال مراد الشيخ ان هذه النكتة .. المشتملة على استحالة النار المركبة الى النار الصرفة واستحالة النار هواء
والارض نارا غير مناسبة بحسب النوع للغرض الذي هو الاستحالة الكيفية التي تكون في المزاج الذي هو الغرض
في هذا المقام لكنها مناسبة بحسب الجنس حيث ان كلا منهما مشتمل على جنس الاستحالة فافهم   ولعل هذا الوجه اقرب
مما ذكره الشارح لتوجيه كلام الشيخ لا يخفى ان توجيه الشارح لا يأبى عن تطبيقه على توجيه المحشي لان قوله بل انما
انما صدرت عن فاعل الذي يتوسط ذات الشيء يحكم .. محمل على ان صدورها عن فاعل الشيء .. بالعرض يتوسط فعل الذات
وقوله وليست بفعل فاعل مباين لها لا ينافيه اذ هو ليس نفيا ان يحصل التوجيه رفع التنافي محمل الفاعل على
الفاعل المباين بل يجوز ان يكون حاصل التوجيه ما ذكره ويكون هذا كلاما ما ليس مباينا للواقع بل يمكن ان يكون هذا اشارة الى   ان صح
للتوجيه

للتوجيه لكن فيكون كلامه مشتملا على التوجيهين وهذا افيد فتأمل   ولذا اعترف في الفيضان بنفسه اعتبارها في اول التعلق
فيه منع اذ لا يلزم من كون .. الفيضان باعتبار المناسبة كون اول التعلق ايضا كذلك بل يجوز ان يكون .. المناسبة فيه امرا
اخر كما ذكره المحاكم من التعلق لما كان للاستكمال والاستكمال انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة من الارواح
التي منشأها ومبدأها القلب فلذا كان اول التعلق بالقلب او الروح كيف والمرجح الذي ذكره المحشي فيه ايضا ليس   نفسه
من باب المناسبة فظهر انه يمكن ان يكون المناسبة في اولية التعلق غير المناسبة على ان المحاكم صرح بان الفيضان ايضا
لا يلزم ان يكون بمجرد المناسبة فتأمل   بل لا بد مع ذلك من ان يكون .. المتزج اه فيه بحث اذ على هذا يجوز ان يكون
مزاج نوع اقرب الى الاعتدال من مزاج نوع اخر ومع ذلك يكون صورته او نفسه ادون من صورة الاخر او نفسه
بناء على ان الصورة او النفس الاشرف التي يستحقها النوع الاول لم يكن ان يكون ذلك النوع محلا لتصرفها وتدبيرها
بل انما يمكن ان يكون محلا لتصرف الصورة او النفس الاخرى وعلى هذا الخلل فاعلم ان في هذا الباب والحق
ان بناء كلامهم في هذا المقام ليس على براهين قطعية بل على مناسبات ظنية ان لم تجز وتعلل على تخيلات شعرية
فتدبر   هذا ما تيسر لنا من الكلام في النمط الثاني ويتلوه انشاء الله تعالى الكلام في النمط الثالث
سيجيء في كلام الشيخ معنى مشترك اه هذا هو الذي سيذكره المحاكم في آخر البحث وليس كلاما على حدة نعم قد زاد عليه ان السوط جزء والاشتراك
اللفظي ان يقال ما ذكره المحشي انما هو كون لفظ النفس موضوعة لهذا المعنى المشترك وما ذكره المحاكم كون هذا المعنى توقيفا وسميا
للنفس مع كون لفظ النفس مشتركا لفظيا بين النفوس السماوية والارضية لكن لا يخفى ان في كلام المحاكم ايضا اشارة الى منع
الاشتراك اللفظي حيث قال فان جعلنا اسم النفس اه فافهم   اذ صرح الشيخ بان جملة الاعتبارات اه مرادا ان جملة
الاعتبارات اي لا بشرط وبشرط لا وبشرط شيء في النوع والتشخص لا يستلزم اطلاق الصورة على ما ليس بكلي الا ان يدعي ان
النوع اذا اخذ بشرط لا بالنسبة الى التشخص يلزم في الاصطلاح ان يقال للنوع بالنسبة الى التشخص مادة وللتشخص
بالنسبة اليه صورة فليتأمل   بل الحق ان حمل الجسم على المادة اه اول الطلب مراد الشارح المحقق ان الكمال في الوقت نسب
الى النوع مثلا الصورة الانسانية تعالى في الوقت انها كمال اول للانسان والكتابة يقال انها كمال ثان له او لا نسب
الى المادة التي هي محل الصورة مثلا لا يقال ان الصورة الانسانية كمال الحيوان بمعنى المادة ولا ان الكتابة كمال فلما ذكر في تعريف
النفس انها كمال اول لجسم طبيعي فلا بد ان يكون المراد من الجسم الطبيعي الواقع في التعريف الانواع من النبات والحيوان
مثلا فيكون .. الكمال منسوبا الى النوع فيجب ان يحمل الجسم على الجسم لا بشرط الذي هو الجنس ليكن محمولا على الانواع
لان الجسم بمعنى المادة لا يمكن .. حمله عليها فلو حمل عليها يلزم ان يكون .. الكمال منسوبا الى المادة وقد عرفت انه لا نسب
اليها بل الى النوع ولو سلم نسبته اليها فلا شك انه نسب الى المادة القريبة دون البعيدة والجسم الطبيعي بمعنى المادة

مادة بعيدة بالنسبة الى اكثر النفوس والضيا لا شك في انه بنسبته الى النوع الضيا بل هي اكثر فلو حمل الجنس على المادة نعم هي منسوبة
نسبة الكمال الى المادة فقط دون النوع ولو حمل على الجنس يكون محتملا للامرين جميعا اذ الجنس يحمل على المادة الضيا
فيكون ابعد واشمل وبما ذكرنا اندفع ما ذكره المحشي لان هذا الاشتباه انما يكون لو كان المراد بالنفس الصورة النباتية والحيوانية
شاملا لفصلها كالانسان اقول لو كان كذلك لكان ذكره آه فيه مع عدم كونه اغنى القيد الاخير عن القيد الاول لخروج [illegible]
اذ لا يصدق مثلا يصدق على صورته انه كمال اول لجسم [illegible] ذي اجزاء [illegible] مختلفة اذ لا شك انه يصدق النوع على الصورة النوعية

سرير من الياقوت والزبرجد والفيروزج صح

ثم الاقوى ان مراد الشيخ من بقاء صور العناصر في المركبات لا بعينها بل المعنى في انواع صور المعادن [illegible] الاجزاء المختلفة فكان
الكلام انما ذكر بهذا بيانا للواقع لا لان الامر خلاف الاجزاء وههنا شيء آخر وهو ان تحقق المعادن على ما ينقل يصدق عليه انه ذو اجزاء مختلفة
كالحجارة فتدبر الشارح وعبر كاملا الذي يكمل ادراكه لا يخفى ان الاولى في توجيه كلام الشيخ ان مراده من قوله على بعض احوالك
غير الاحوال التي هي [illegible] الصحة من المرض في حاصل كلامه ان الصحيح او المريض اذا كان [illegible] صحيحة [illegible] من قوله
[illegible] الفطنة الصحيحة [illegible] كالنائم والسكران [illegible] والظاهر من كلام الشارح [illegible] قوله المراد
على الحالة التي احتمل فيها [illegible] ادراك الذات فقط [illegible] كالنائم والسكران [illegible] القول [illegible] الصحيح [illegible]
والسكران [illegible] الكلام [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] كلام الشيخ [illegible]
ذاته [illegible] النفس [illegible] ذاتها
عند النوم والسكر [illegible] المقام [illegible] النفس
[illegible]
الحكم [illegible]
[illegible]
[illegible]

نفسه انه لا يكون ادراكه لنفسه ادراكا تاما بل مرة جاء بادراك حال آخر كما ذكره الشارح فوجه صحة الهيئة او الوضع من فرض الحالة الرابعة
فرض حال لا يكون للنفس شعور بغيرها فيظهر شعورها بذاتها انها ظهورا بينا ولكن يتوجه على ما ذكره الشارح التنبيه لو اتى به يمكن ان يقال
الضيا ان المراد التنبيه التام الظاهر ولا شك انه عند عدم صحة العقل لو كان تنبيه لم يكن تنبيها تاما ظاهرا او لا يمكن الحكم حكما يقينا بان في
هذه الحالة يكون للنفس تنبيها لذاتها الثابتة وقد وجهت ان الوضع من فرض هذه الحالة هو تقوية شعورها بذاتها عن شعورها بغيرها
لئلا يظهر تنبيهها لذاتها وشعورها بها ظهورا تاما على ان تنبه النفس لذاتها عند عدم صحة العقل كان غير مسلم ولعل ما هو المشهور من ان النفس
لا تغفل عن ذاتها دائما مشروط بصحة العقل كما صرح الشارح بهذا الاشتراط في كلامه السابق الضيا حيث قال اشترط لئلا يكون
زعم ذلك فطنة صحيحة اذ الظاهر ان مراده بالفطنة الصحيحة صحة العقل لكن لا يخفى ان المراد بصحة العقل ان كان ما هو مقابل الجنون كما هو
الظاهر فلا يبعد ان يقال بعدم الفرق بين حالة الجنون والسكر في هذا المعنى ولئن كان المراد اعم منه لم يظهر [illegible] لم يعلم او لا اشتغاله حتى
يظهر حال النائم وقد يرجح هذا الرد ما ذكره المحاكم والشارح على ما هو المشهور بان المراد من الغفلة والذهول في العلم الحضوري
انه لا يخفى ان في كلامه اضطرابا اذ الظاهر من هذه العبارة ان العلم الحضوري حاصل في حالة عدم الالتفات وكذا ما ذكره بقوله
ونحن نعلم انه كثيرا ما لا يلتفت الى ما هو معلوم لنا علما حضوريا ظاهر في ذلك وما ذكره بقوله وقد صرح بهذا ان ما شرط الالتفات
في العلم الحضوري ظاهر في ان العلم الحضوري مشروط بالالتفات ولا يحصل حال عدمه كما يشير اليه ايضا في الحاشية الآتية وعلى هذا
لا يخفى ايضا حال الاشارة التي في قوله وقد صرح بهذا انه ان كان مراده الاول فالاشارة مشكل اذ لعله يكون في حال عدم الالتفات
العلم الحضوري حاصلا كحصول العلم الحضوري في حالة عدم الالتفات ولئن اراد الثاني ويكون حاصل كلامه ان ما ذكره المحاكم والشارح
من ان النفس تغفل احيانا عن ذاتها راجع على ما هو المشهور من انها لا تغفل اصلا عنها لان المراد من الغفلة في العلم الحضوري ليس الا
عدم الالتفات وظاهر ان الالتفات ليس بحاصل دائما فغفلتها [illegible] لا محل لقوله وقد صرح بهذا انه اذا شرط الالتفات في العلم
الحضوري لا يتحقق له ما ذكره كما لا يخفى وايضا على هذا يحكم الجمع بين كلاميهما وبين ما هو المشهور بان يحمل ما هو المشهور على ان
النفس تعلم ذاتها دائما وان لم تلتفت اليها بعض الاحيان ويكون المراد من عدم الغفلة ان كان في عبارتهم العلم وعلى هذا
لا منافاة بينه وبين ما ذكره فتدبر كيف والمشهور ان الالتفات آه فيه مع شهادة الوجدان بخلافه انه يلزم
ان لا يكون التصديق [illegible] التصديق بالنسبة عرضه الالتفات الى الطرفين في زمان واحد والتالي بخلافه فتدبر
المحاكم اما انه مدرك لذاته فلانه لو وصل اليه [illegible] لم يكن هذا على التقدير [illegible] ما هو مراد الامام اذ مراده كما نقل
المحاكم ان النفس مدرك لذاتها دائما وغاية ما يدل هذا الدليل عليه ان النفس بحيث لو وصل اليه [illegible] فانها [illegible]
لا يدركها حال عدم وصولها اليها وهو ظ وكذا الملازمة المشار اليها بقوله والا لم تنقبض آه الاحسن في الايراد
ان يقال انه لا يدرك [illegible] او جلده او يديه او رجليه مطلقا والا يلزم من ذلك ان لا يتألم ولا يلتذ لان الالم واللذة انما يحصلان

بمجرد ادراك المؤلم والملذ ولا يتوقف على التصديق بانه مؤلم او ملذ او مطلقا فافهم قوله وكذا قوله فلم يكن عبارة اه الظاهر ان المراد
من حصول العلم للنفس بذواتها علمها بها بالكنه لا بالوجه كما لا يخفى وفي لا وجه لا ذكره قوله وبهذا انتقل النفس عن صفاتها اه هذا
دليل على ان الالتفات ايضا ليس بكاف اذ لو كان كافيا لما احتيج الى البرهان ولم يتقبل الانكار وعدم القبول كما لا يخفى قوله
والضيا المراد بالاولية هاهنا اه فان قلت بهذه القضية لم يكن من الاوليات عند ان كن من اقسام البرهان قلت كانها من الوجدانيات
ولا بعد عدها من المكتسبات ايضا قوله اقول ان ايضا ليس على المستدل اه كان مراد الامام ان هذه المقدمة التي اورده الشيخ يعلم
انها بديهية اوانه يعتقدها نظرية والحاصل ان الادعاء معلوم منها الذي هو جزء ودليل في اجزاء البرهان لا يعلم من ان تنبيه لما اوما
ماذكره لان يدعى انه لا بد في افادة البرهان من بيان ان مقدماته بديهية او نظرية حتى يرد ما اورده فتامل قال الحاكم واما ان ما يحكى
اتباع اه لعل الامام لا يدعى انه يجب ذلك في المقام حتى يتم المرام بل الذي يهمه المباحث ما يتعلق بهذا المقام فينبغي ان يتكلم عليها
وعلى هذا الايراد ودليل هذا ايضا يمكن دفع الايراد الذي نقلنا عن المحشي في الحاشية السابقة فتدبر قوله والحق ان محمل كلام الشيخ اه
لا يخفى ان هذا الكلام مما يرد عليه ماذكره ليس منطبق على ظاهر كلام الشيخ بل المنطبق عليه ان يقال ان مراده كما ذكره الشارح ان ادراك
النفس لنفسها ليس بواسطة من تلك سواء كان من قبيل الواسطة في التصديق او في الثبوت او غيره فيحاصل كلامه ان المدرك الذي اثبتنا تحقيقها
امام المشاعر الظاهرة او من المشاعر الباطنة سواء كان الة الذي تسميه الان بالعقل او غيره والمدرك لما لم يكن غير المشاعر
بالضرورة لم يجز احتمال الاكثر مثل كون البدن او كونه والمشاعر الظاهرة لما كان من الظاهر ان ادراكها ليس بواسطة الكل جزءا بالمعنيين
المذكورين لم يقسمها الى القسمين وقسم المشاعر الباطنة اليها وقال ان ذلك المدرك ان كان من المشاعر الباطنة فاما ان يدرك
بواسطة او بغير واسطة ثم ذكر ان ادراكها ظاهر انه ليس بواسطة اما الوسط التصديقي فظاهر انه واما غيره فكانه ظاهر ايضا والحاصل
لان النفس تجد من نفسها انها ادراكها النفس ليست بحاجة الى غيرها اصلا فثبت ان لا يكون المدرك المذكور امام المشاعر الظاهرة
او من المشاعر الباطنة اي ما هو غير الظاهر لكن بلا واسطة ثم او بالنظر فيما ذكره سابقا ولاحقا حتى يعلم حقيقة الحال والحاصل زه
ان غرضه في هذا الفصل ليس نفي كون المدرك المذكور غير المشاعر الباطنة الجسمانية بل تجوز ان المدرك المذكور مدرك ذاته
بلا واسطة سواء كان من المشاعر الظاهرة او غيرها وعلى هذا الايراد عليه ما اورده المحشي وتوجيه الكلام على ماذكرنا اولى ما ذكره الشارح
ايضا حيث تمسك في نفي الاحتياج الى الواسطة سواء كانت تلك او غيرها بالوضع المذكور ولان المدرك فمن كان غافلا
عما تغايره اما اولا فلانه يرد عليه ما اشار اليه المحشي من ان الواسطة في الادراك لا يلزم ان يكون مدركا واما ثانيا فلان بعد
التمسك بالوضع المذكور لا يحتمل تجوز كون المدرك من المشاعر الظاهرة المفروض غيبه اغفالها عن الاحساس الا ان يقال
المفروض اغفالها عن الاحساس والادراك الحصولي ملتفتا بها يدرك ذاتها بالعلم الحضوري لكن على هذا ينبغي ان يعم ان لم
تقسم المشاعر الظاهرة ايضا الى القسمين لان عدم احتياجها الى الواسطة انما يظهر في علومها الحصولية واما في علومها
الحضورية

الحضورية فلا وتقسيم ومع تجوز ان العلم الحضوري مطلقا لا الى الواسطة ضرورة وتقسيم المشاعر الباطنة الى القسمين باعتبار علمها الحصولي هذا ما خطر بالبال و [illegible] — لا يحتاج ه
ظهر لي في كلام الحاكم ايضا فتامل قوله اما فرضنا انفعال الحواس اه الظاهر من الوضع المذكور انفعال الحواس الباطنة ايضا كيف ولعل لا يكون ممكنا
وايضا لو فرض اغفالها عن باقي الادراكات فادراك النفس التام علم انه ليس من القوى الباطنة اما بعضها ان المدركة او بطريق
الالة من دون حاجة الى التمسك بما ذكره . الادراك بجز الحضور كما ذكره المحشي فافهم قوله ثم تقسيم القوة الباطنة اه على ما وجهنا
الكلام لا حاجة الى الاعتذار عن هذا التقسيم كما لا يخفى الحاكم فلا يثبت لنا اه بما قررنا معنى الفصل الثاني اندفع هذا الايراد
لكن يمكن ان يقال المقصود من الفصل ولئن كان ما ذكر لكن قد ثبت ان النفس مدرك لذاتها وظاهر ان البدن ليس بمدرك — التام ه
ولو لم يتعرض في الفصل الثاني لما عدا المشاعر الظاهرة والباطنة على ما اشرنا اليه فقد ثبت ان النفس غير البدن فلا وجه
لي الفصل الثالث ويحتاج الى الجواب بان المراد زيادة الكشف ولا يخفى ان الجواب قد اوجه واظهر قال الحاكم او نقول الاستدلال
بالمقدمة الاولى اه قد عرفت حاله قال الحاكم او نقول انما اورد المقدمة الثالثة اه فيه انه لو كان المقصود من الفصل الثاني ان المدرك
ليس شيئا من البدن وظاهر ان الفصل الثالث ليس مقدمة لانه يبين كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة يحصل بالوضع المذكور في الفصل
الاول من انتفا الحواس الا ان يقال في الفصل الثالث يبين هذا من وجه اخر ايضا هو ان البدن ليس مدركا ولو لم يكن ذات
ومدرك المشاعر الظاهرة هو البدن فظهر ان المدرك في الادراك المذكور ليس هو المشاعر الظاهرة او ان النفس مدرك لذاتها
ومدرك المشاعر الظاهرة هو البدن وهو غيرها فالمدرك المذكور ليس هو المشاعر الظاهرة او كما ان البدن ليس مدركا
فلا يكون انت كذلك المشاعر الظاهرة ايضا فثبت بهذا الوجه ان المدرك غير المشاعر الظاهرة وانت خبير بان
هذه الوجوه كلها مما يمكن ان يستنبط من الفصل الثالث ولا يخفى ان هذا ايضا يرجع الى زيادة الكشف فافهم
قال الشارح بان ادراك المركب لا ينفك اه تفسير لقول الشيخ وما نبهت عليه ويمكن ان يفسر ايضا بان الوضع المذكور
انفعال الحواس وادراك جملة البدن بالحواس قال الشارح لكونها غير ضرورية الادراك اه سياق الكلام مشعر بانه
تفسير لقوله وانت لا تجدها ضرورية فان يكون انت انت وانت خبير بان مراد الشيخ ليس هذا بل مراده ان مدرك الكل ليس الاشياء
التي لا يكون ضرورية في كونك انت انت لان هذه الاشياء لا يكون ذاتك ضرورة عند كل حين ادراكك ذاتك غير هذه الاشياء
كما اشار اليه في اول الفصل وقت قال فانك [illegible] اه سواء علمك كونك انت انت فلعل غرضه ليس تفسير هذا القول بل هو
كلام من قبل نفسه فافهم قوله على انه لو جعل الدعوى الى اخر الحاشية لا يخفى انه لو جعل الدعوى مجرد ان النفس مغايرة للاعضاء
فمع قطع النظر عن الفصل الثاني اجنبي هو كلما بالاول ان العلاوة لا يبقى بينهما [illegible] فتدبر قوله لا بعنوان انها مدركة لحركته
لا يخفى ان الغرض من الوضع المذكور عن الاعضاء بعنوان انها مدركة لحركته ايضا يمكن لا يمكن الكلام وكان ان يتوهم ان
الشارح يقول ان في الوضع المذكور تدرك النفس نفسها بعنوان انها مدركة لحركته ولاجله سقط في ذلك الواسطة وليس

الشيخ ه [illegible] ليس [illegible] اتصال [illegible] الامام [illegible] بجوده [illegible] منه

كونه مدركا على ايراد الشارح لان الامام ما يريد بالنفس التي يقولون بها في قولهم الانسان ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها لانه اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة بين ذاته وبين هذا الامر فحينئذ ادراك ذاته ادراك هذا الامر ايضا نحو ما ادرك ذاته لا الى آخر ما قاله ولم يرد به انه ادركها بعنوان انها مدركة محركة فح طريق الايراد عليه ان ما يقول ان النفس نقول نحن الاعضاء وانسان برأسه والتكلف لان حمل كلام المحشي ايضا على هذا اصعب **قوله** وادراك الحواس نفسها آه لا يخفى ان هذا الاحتمال انما يصح ان لم يكون النفس من القوى لا من الاعضاء والكلام انما هو فيه على ما ذكره الامام نعم انما يفيد في المقام تجويز كون الاعضاء مدركة لانفسها بالعلم الحضوري لكن بطلانه ليس بجلي اذ الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يدرك والا لكان كل جسم مدركا ولكن على هذا يكون الدليل دليلا آخر غير ما ذكره الشيخ ثم الاختصار الذي اورده الامام لا يبعد حمله على هذا اولان يقال العقل والحواس يدرك محالها بالعلم الحضوري بل يمكن القول بالعلم الحضوري ايضا في الحواس الباطنة لانه يقال الظاهر لان في الصورتين تصور المغايرة بين المدرك والمدرك بسياق الصورة الاخيرة بل فيها لا يبعد القول بانه لا يمكن انفكاك الادراك عن تصور الاستبداد والبعد ونحوه وكل ذلك بحث خفي فيه لكن لا يخفى انه لو تمسك بعدم المغايرة بين المدرك والمدرك في علم النفس بذاتها لما احتيج في اثبات مغايرة النفس للاعضاء الا ما ذكره الشيخ من الفرض المذكور وهو فرض انفكاك الحواس عن الاحساس وادراك الاعضاء انما هو بالاحساس بل يكفي ان يقال ان النفس مدركة لنفسها والاعضاء ليست بمدركة فان قلت هذا ليس مستندا الا اذ على هذا لا بد من التمسك بمقدمة اخرى هي ان الاعضاء ليست بمدركة ثم يكون هذا اقوى فهو هذا الاصلح لان يكون ايرادا قلت لا بد من اخذ هذه المقدمة في دليل الشيخ ايضا حتى يندفع احتمال كون الاعضاء عاقلة بذواتها بالعلم الحضوري كما اشرنا اليه وح فالاستدراك حاصل التفنيد ايضا **قال** الحاكم فيحتج مصادرا على المطلوب آه انت خبير بان مثل هذا الاختلاف اصلا ولكون كالقصار راءت رجلا في البلد القصار الحلة القلانية في البيت الفلاني والصواب ان يقال في وجه الاظهرية ان ما لفظا ومعنى اما اللفظ فلان تمام لا يتعدى الى مفعولين فيه فيحط تقدير حملها الحركة على الرعشة والبطو لا بد من تقدير كاف في بعض الكلام ما يعم في الرعشة والبطو او جعل ما مع تمييز تمييز وهو كما ترى واما المعنى فلانه لا يحصل للقول بان الانفراد في الرعشة والبطو في الحركة وهو ظاهر **قال** العبارة الشارح اقول على الامام آه كلام الامام ايضا ليس صريحا بل ظاهر في الحصر وكان من باب التخيل **قوله** وايضا ذلك الجواب لا يطابق السؤال آه لا يفهم وجه لعدم المطابقة فيهما سوى ان السائل قال انكم تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاسطقساته والمجيب **قال** ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الام على ما هو ظاهر كلام المحشي وانت خبير بان مثل هذا ليس من عدم المطابقة في شيء لان حاصل السؤال الزام التناقض عليهم حيث انهم قالوا اولا ان النفس تحدث في الكليات بعد ان يستعد لها بحسب امزجتها فالمزاج متقدم على النفس والآن تقولون ان النفس جامع لاسطقسات

البدن فيكون متقدمة على المزاج والمجيب يقول انا لا نقول بهما ان نفس المولود جامع لاسطقسات بدنه بل الجامع لها نفس الابوين فلا تناقض ولا فساد فيه اصلا من جهة عدم المطابقة كما لا يخفى ولعل الايراد لان الكلام كان في جامع الاسطقسات فالجواب بان جامع اجزاء النطفة نفس الابوين ليس في مقابلة نفيه لان اجزاء النطفة ايضا في الاسطقسات وبالجملة لا يظهر لكلامه وجه وجيه **قوله** وكان في كلام الشارح اشارة تغفلة عن ذلك آه ينبغي ان يحمل ذلك اشارة الى الايراد الاول لا الثاني ليكون له وجه فتدبر **قوله** لانه لو كان المدبر هو نفس الام آه يمكن ان يقال مراد الشيخ في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة لاسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها وهي انها جامعة لسائر اجزاء بدنه التي هي غير الاجزاء التي في النطفة التي تتعلق النفس الام على ما اعترف به الامام ايضا حيث قال ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء وعلى هذا لا منافاة بين ما ذكرنا ظهر ان ما ذكره في وجه دفع المنافاة بين كون جامع اجزاء النطفة نفس الوالدين وبين كون جامع اسطقسات بدن الحيوان نفس ذلك الحيوان من ان النطفة ليست هي البدن بدفع بهذه المنافاة ايضا لانه يحكم بتدبير نفس الام الى ان يحدث النفس وذلك يقتضي ان يكون هي لجامعة الى حين حدوث النفس فلعل حدوثها يكون قبل حصول اسطقسات البدن ولئن كان بعد حصول النطفة ولا منافاة لما ذكره من ان النطفة ليست هي البدن فتدبر **قوله** وذلك لان محل آه فيه ان هذا لا مدخل له في دفع المنافاة التي اوردها وهو ظاهر كيف والامام قال بان نفس الام مدبر الى حين حدوث النفس فلو فرض انه يلزم من هذا المحذور فكيف يمكن ان يدفع بان نفس الام لها مدخل في التدبير بعد حدوث النفس لان الحكيم مستقل فلو فرض لزم ان الامام قال بانها مدبرة بعد حدوث النفس وكان الشيخ قال بان النفس هي المدبرة بعد حدوثها لكان ما ذكره المحشي ذهابا في دفع المنافاة ولكن هذا ما هو الواقع فتامل **قوله** ثم يمكن ان يقال حدوث محاولة قبل المخدومة وتعاقب فاعلين طبيعيين آه لعله بفرق الشارح بين ما يلزم عليه وبين ما يلزم على الامام بعد التزام المخدوم والفاعل يجوز ان يصير الخادم فاعلا ما الآخر ولا ان يفعل الفاعل الآخر لكن مع وجودهما غير جائز واللازم على ما ذكره هو الاول وعلى ما ذكره الامام هو الثاني لكن في تاثير الوقت للكلام مجال **قوله** ولا يخفى جريانه في نوبة الامام قد اورد الامام بهذا الايراد على المقام **قوله** ضرورة ان حافظ المزاج الشخصي آه فيه نظر اذ يمكن ان يقال بعد ما جمع المزاج السابق الاسطقسات وحفظها في حصول الفعل والانفعال وحدث المزاج فلعل بهذا المزاج نفس الاسطقسات على الاجتماع وطبائعها التنازع الى الانفكاك كما يتوارد في الصور النوعية ويذلك يبقى المزاج ويستمر الى ان يدرك الزمن بحيث لا يقدر على قسر الاسطقسات فيتداعى الى الانفكاك ويبطل المزاج وعلى هذا لا حاجة الى حافظ آخر هو النفس وبهذا ايضا ما اورده الامام **قال** الحاكم فان لم يحصل فيها اثر آه لان اراد بحصول الاثر ارتسام شيء فيها فهو في محل المنع كيف ويدرك النفس ما هو من دون ارتسام شيء فيها الا ان يخص الكلام بادراك الامور الخارجة عنها ومع ذلك ايضا محل كلام ولئن اراد انه اعم من الارتسام فلم يحصل ما هو مطلوبه اذ يجوز ان يكون

ا
واين
بانه

الاثر الحاصل فيها حضور المدرك عندها او اضافتها اليه فلا يلزم ان يرتسم صورته فيها قال الحاكم وبهذا الكلام وان كان جيدا
قد عرفت جودته قال الحاكم بخلاف ما ذكره الشيخ اذ من قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك اشارة الى ان الصورة مهية
المدرك قال الشارح ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج اه مراده ان مزاج الحيوان لما كان له ملايمات ومنافرات ولم يحصلها
ولم يهرب عنها لفسد وبطل ولو لم يكن له ادراك لم يميز بين المنافر والملايم ولم يهرب عنها ولم يتحرك اليه وعنه ويلزم من ذلك بطلان
مزاجه مثلا لو لم يكن الحيوان مدركا للبرودة لم يهرب من الهواء البارد فيتبرد فيفسد ويهلك فلاجل ذلك احتاج الى الادراك ليتحرك
الى الملايم وعن المنافر ليبقى مزاجه سالما بخلاف النبات او لما يمكن له الحركة الارادية فلا يحتاج الى الادراك ولما كان الحكمة في كون
الحيوان مدركا ان يتحرك الى الملايم وعن المنافر فلاجل ذلك يكون الحركة متقدما على الادراك لانها بمنزلة الغاية له ثم حقق ان التقدم
لا يدل على الافضلية من هذه الجهة ان مراده بما ذكره الامام وما ذكره هو نفس ايا كان يعنيهما وانما عدم كليتهما انما عدم كلية ما ذكره
الامام فلما ذكره الحاكم من ان تقدم كل ادراك على الحركة ظاهر البطلان واما عدم كلية ما ذكره الشارح فلانه ظاهر ايضا ان كثيرا من
الحيوانات مدرك ليس له الحركة لاستبقاء المزاج فقط بل الادراك ايضا لنفسه كالانسان فان الحيوان انسانا ادراكات النفس
الناطقة وبعد ذلك اتضح تقدم الادراك على الحركة باعتبار الشرف بهذا المحصل ما ذكره الشارح ولم ياخذه الحاكم على وجهه
وان كان للمتكلف ان يحمل كلامه ايضا على ما ذكرنا فافهم قوله ومنه ان الفعال اه لا يخفى انه لا شك ان من اراد ان يسكن ان خلق
البيت لاجل الاخر فان جعل لاجل الشيء والكل هو سقط ظاهر هو وعلى هذا يكون الاخر والمخلوق بمنزلة الغاية لخلقهما وكلاهما حكم الغاية
في التقدم العلي وان لم يكونا غاية حقيقية وما يجيء في النمط السادس فسيفصل القول فيه ان شاء الله وقد عرفت توجيه
كلام الشارح والحاكم كذلك قوله ثم رد على قوله انك انفكاك اه قد عرفت توجيه الكلام وانت خبير بان توجيهنا منطبق
على ما سنذكره في دليل الاضرب فافهم قوله الاظهر ان يقول السعدم اه قد يقال ان التقدم بحسب الوجود العلي اولى
بالزمان في التقدم الوضعي لان مناسبة التقدم العلي اشد من مناسبة الوجود الخارجي قوله اقول فيه بحث لانه اذا كان اه
فيه بحث اما اولا فلان الحاكم في مقام الاعتراض على الشارح بانك بصدد المعارضة لما ذكره الامام من تقدم الادراك
على الحركة ومع ذلك اخذت مقدمة فيها تصريح لما ادعاه الامام وقع لا نفره لزوم المحذورات التي اوردها المحشي لانها على تقدير غلط ؟م
لزومها انما يكون على الشارح لا الحاكم وهو ظ واما ثانيا فلانه على تقدير الاستقرار انهما على تقدم الادراك على الحركة لا يلزم
عدم تساويهما في الرتبة حتى يلزم المحذورات المذكورة لان الحركة ايضا تقدما عليه باعتبار الادراك على ما عليه
بناء كلام الحاكم فليعد احكم عليهما بالتساوي وعلى هذا ارتفع المحذورات كما لا يخفى قوله اراد بالمبدأ مبدأ الاشتقاق
اه ليس مراد الحاكم سوى ان الحركة والادراك ليسا مبدءين للفصل الحقيقي سواء اريد بالمبدأ العلة او مبدأ
الاشتقاق وتوجيه الفصل بلازمه وما تقوم مقامه حتى ينقح الكلام ثم نفسه ايضا ذكره فما نقل المحشي من

بوضع

بوضع كلام الحاكم فتنبه قال الحاكم تعامل ان نقول بهذا المراد اه لقابل ان يقول بهذا الايراد على ما ذكره اذ يجوز ان يكون ما ذكره الشيخ تغيير اللفظ
التمثيل بغير ان يكون مراده الاستدلال بعينه على ما ذكره فيها وقول الشيخ لا ادري اللازمي ذكر هاهنا ولا يخفى ان هذا التوجيه اوسع قبال التوجيه
الذي سنذكره الحاكم فتامل قوله مع انه لا حاجة اه لا يذهب عليك ان مراد الشارح من قوله بل هي اما صورة منتزعة من الخارج اما يتناول الصورة
المنتزعة من المادة كما في المادي والصورة التي لا تنتزع من المادة بل من نفس الامر الموجود في الخارج اذ لا شك ان ادراك المجردات ايضا
لا بد فيه من انتزاع صورة من حقيقة الموجودة في الخارج ضرورة ان حقيقة الموجود الخارجي لا يمكن ان يتمثل في الذهن وبهذا الانتزاع ما ذكره
الشارح من ادراك قوله لا يحتاج الى الانتزاع لان المراد بالانتزاع ثمة الانتزاع من المادة وحذف العوارض والمشخصات
المادية وعلى هذا يكون حاصل معنى كلام في التقسيم ان المدرك اما خارج عن ذات المدرك اولا وفي الثاني نفس حقيقته الخارجية متمثلة
عند المدرك والعلم حضوري وفي الاول لا يكون المتمثل عند المدرك الحقيقة الموجودة في الخارج بل يتمثل عنده صورة اما منتزعة
من الخارج ان كان العلم انفعاليا سواء كانت منتزعة من حقيقة موجودة في المادة اولا او غير منتزعة من خارج سواء كانت سببا
لحقيقة خارجية كما في العلم الفعلي اولا كما اذا اخترع احد صورة بعيدا ان ذهنه من دون ان يجيء في الخارج شيء وح لا حاجة الى
ارتكاب التوجيه الركيك الذي ارتكبه كما لا يخفى قوله بل في لوازم المهية وعوارضها الاتحاد في عوارض المهية ايضا غير لازم قوله
ولم يذهب احد الى ان المعلوم اه عدم الذهاب غير معلوم كيف والقائلون بان المبصر هو زيد الخارجي كالشارح وغيره الظاهر
انهم يقولون بالفرق بين الموجودات الخارجية وغيرها اذ الظاهر انهم لا يقولون حصول غير الموجودات الخارجية المعلوم بالوجود
الخارجي وتاويل كلامهم ايضا في الموجودات الخارجية بعيد فالظاهر انهم قائلون بالفرق ثم رد على القول بالفرق مع القول بان
في الاحساسات الظاهرة ايضا تمثل شيء في الذهن بانه يبعد ان يكون الصورة الحاصلة في الذهن عند ما لا يكون لها مطابق
في الخارج معلوما بالذات وطبيعتها اليها وحين ان يكون لها مطابق لا يكون كذلك ولا يبعد كل البعد ان يقال انه اذا كان لها مطابق
في الخارج فالذهن يلتفت اليه وينقطع عن الصورة واذا لم يكن لها مطابق في الخارج فيتوجه بوجهه والتفاته اليها ولا بعد فيه ثم ان
الاستبعاد على تقدير تحققه ايضا لا يرد على الذي لم يقل بان في الاحساسات الظاهرة ايضا يتمثل شيء في الذهن
كما هو الظاهر من راي القائلين بان الابصار بخروج الشعاع وسيقرر المحشي ايضا واذا قالوا في الابصار بذلك فلعلهم
يقولون في غير الابصار ايضا من الادراكات بمثل ذلك لانه لا استبعاد في انه اذا كان زيد موجود في الخارج فلا يتمثل
صورة منه في الذهن بل انما يدركه الذهن بواسطة ارتباط وانتساب خاص له اليه واذا لم يكن زيد في الخارج فلا بد
من ان يتمثل صورة في الذهن ليدركها ويعلمها فتدبر قوله والوجدان يحكم بعدم الفرق اه حكم الوجدان هاهنا ممنوع بل الظاهر ان
الوجدان يحكم بالفرق بينهما اذ ظ جدا انا نجد تفرقة بين ما اذا كان شيء موجود في الخارج وندركه وبين ما اذا لم يكن كان
في الاول نجد انا ادركنا شيئا خارجا منا والتفتنا اليه وفي الثاني نجد انا التفتنا الى انفسنا ورجعنا اليه ولو قيل ان مراده

حكم الوجدان بعدم الفوق يحكم بعدم الفوق الذي اشرنا اليه في الحاشية السابقة ممن ان الفيا قد علمت فتامل **قوله** ما بخالف من المحسوسات آه
فيه نظر اذ ليس المحسوس على هذا المذهب اي على مذهب من يقول ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية سوى الصورة
التي في الحس فالقول بان هذه الصورة ليست من المحسوسات فضلا عن المبصرات مما لا طائل تحته كما لا يخفى **قوله** اقول وايضا
المنكرون للوجود الذهني آه فيه نظر اذ انكار الوجود الذهني حجملا لا ينافي القائلين بان المدرك بالذات هو الصورة لانهم يقولون
بان المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة في الذهن لكنهم لا يعلم النفس ان معلومها هو الصورة الحاصلة في الذهن بادي الراي بل انما يعلمها
بان هذا بل العقل في بادي الراي يحسب ان معلومها الامر الخارجي سيما في الابصار فيها على ان الصورة اثر منه وحصلت من قبل تلك
النسب الا ربع النفس كيف والقائلين النفس يحكم في بادي الراي بان المبصر هو الامر الخارجي وسقط حركة لا يتصور لان العقول
رعاه فضلا عن الفضل وعلى هذا ظن انكار الوجود الذهني حجملا لا ينافي هذا القول اصلا فافهم **قوله** فلا شك بان ليس لنا التفات آه
ان اراد انه ليس لنا التفات بان الصورة قائمة بالذهن ومتشخصة بتشخصات ذهنية فمسلم لكن لا يجدي كما لا يخفى وان اراد انه لا
التفات لنا الى ذات الصورة المتشخصة ثم كيف والقائلون بان المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة في الذهن يقولون
ان الملتفت اليه هو ذات تلك الصورة البتة ولئن لم يدر النفس ان الحاضر عندها هل هو الصورة الذهنية ام الامر الخارجي كما اشرنا
اليه **قوله** بل لا الماهية الحاصلة فيهما آه فيه نظر اذ المراد بالماهية ان كان ظاهرها من الامر الكلي ففساده ظاهر اذ ظاهر ان الادراكات
الحسية لا ملتفت الى الماهية الكلية اصلا وان كان المراد بها هوية الشخص المجردة عن الوجود الخارجي والذهني ففيه انه غير معقول
اذ ظاهر انه لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الذهن والخارج معا بل الشخص الذهني غير الشخص الخارجي البتة وايضا الظاهر
انه ليس في هوية الشخص امر سوى الماهية الكلية سواء قيل انه العوارض الخارجية او امر نسبته الى الماهية النوعية نسبة الفصل
الى الجنس بل الماهية الكلية اذا وجدت صارت متشخصة من دون ان ينضم اليها شيء فاذا وجدت في الخارج كانت شخصا واذا وجدت
في الذهن كانت شخصا آخر ولا يمكن ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قطعا والكلام في ان ... متشخصة في الادراكات الظاهرة
اذا قيل تتمثل شيء في الذهن فالمراد منه لنا بان شبح الامر الخارجي يتمثل في الذهن لا انه يتمثل بعينه ولا يتوهم ان هذا قول بالشبح
والمثال الا ان الماهية بنفسه توجد في الذهن لان القائلين بالشبح والمثال لا يقولون بان هويات الاشياء الكلية توجد في الذهن
بل كل ما يوجد في الذهن يكون مخالفا بالماهية للامر الخارجي وهذا القول يقول ان الامر الذي يوافق للامر الخارجي بالماهية لكن مخالف له
بالشخص والقول بانه شبحه يعني انه فرد آخر من تلك الماهية شبيه ومثل للفرد الخارجي فتحقق ان الملتفت اليه بالذات لا بد
ان يكون الصورة الشخصية الذهنية ولئن لم يعلم كونها في الذهن معلوما وملتفتا اليه للنفس على راي من يقول ان المعلوم
بالذات هو الامر الذهني المغاير للامر الخارجي بالشخص دون الماهية لا الامر المشترك بينهما اذ لا مشترك بينهما سوى الماهية
النوعية وظاهر انها لا ملتفت اليها بالذات في الادراكات الحسية فافهم **قوله** ومن قال بان المعلوم بالذات هو الامر

الخارجي

الخارجي فقد عرفت حقيقة الحال **قوله** وانت تعلم بما قررنا حال ادلة الطرفين قد ظهر بما قررنا ان ادلة الطرفين لا يظهر فيها فلا بد
تحقيق هذا المقابل اما الدليل الاول الذي ذكره فلما علمت ان الموجود في الذهن ليس الا الشخص الذهني المغاير للشخص الخارجي ولا مشترك
بينهما سوى الماهية النوعية التي لا شك انها ليست معلومة ولا ملتفتا اليها بالذات والله ايضا نقول اعدم الفريقين به واما الدليل
الثاني فلما عرفت ايضا من انه اذا ادركنا ما لا وجود له في الخارج فلا بد ان يكون المدرك بالذات هو الصورة الشخصية الذهنية
ولئن لم يعلم كونها في الذهن وكونها متشخصة معلوما وملتفتا اليه واما الدليل الثالث فلما ظهر ايضا انه اذا ثبت انه لا شك
ان المبصر هو زيد الخارجي فيكون المبصر الشخص الخارجي المغاير للشخص الذهني المنطبع في الجليدية ما الشخص والتزام كونه في
الخارج ومتشخصا فيه معلوما وملتفتا اليه لا الامر المشترك بينهما لعدمه كما علمت وعرض عليه الدليل الرابع ايضا واما الدليل
ل
الذي افرده عند نفسه فهو ايضا لو قطع النظر عن فساده الذي بيّنا لا يدري هذا القائل خلافا فيه كما لا يخفى **قوله** انه لا شك
يورث
ان المقصود والالتفات الى الماهية آه قد عرفت ما فيه **قوله** ولا اختلاف في الماهية المذكورة قد ظهر حاله بما ... **قوله** و
حفظ هذا التحقيق آه قد عرفت انه بالوصاية بعدم الحفظ اليق واولى وبالاخرى بالنسيان اجدر واحرى **قوله** وثانيها
انما لا يمكن ان ... الصورة آه فيه ان للامام ان يقول لا شك ان كل جهل يكون متعلقا بشيء يمكن ان يتعلق العلم به والخارج
كالخارج فاذا تعلق العلم به فلا بد ان يكون ذلك الشيء موجودا في الخارج فيها على ما ذكره من ان العلم هو مطابقة الصورة
الذهنية للامر الخارجي فحينئذ يلزم ان يكون الكل على ما بالمعنى الاعم من العلم والجهل ايضا امر موجود في الخارج وثبت ما ادعاه فافهم
قوله ثم اقول آه فيه انه على هذا اندفع ايراد الامام ايضا لانه بناء على ان العلم انما يكون بمطابقة الخارج فلو منع هذا
انهدم بنيانه ما ذكره في جواب الشارح الزام عليه وادعاه انه على تقدير كون العلم صورة ذهنية لا بد من المطابقة للخارج
لا ذكرناه هم
وعلى تقدير كونه اضافة فظاهر وايضا لا يبعد ان يقال ان المطابقة وعدم المطابقة بالمعنى الحقيقي او المجازي المناسب للمقام في
الاضافة مما لا يعقل اصلا ولئن قطع النظر عن ان المطابقة لا بد ان يكون مع الخارج بخلاف ما اذا جعل العلم صورة فانه يمكن
ل
ان يتصور فيه المطابقة وعدمها مطلقا سواء كانت تصورا او تصديقا بالمعنى الحقيقي او المجازي ~~التي تليق~~ بالمقام كما لا
اللائق
يخفى بل على ما افاده الشارح آه قد عرفت ما فيه **قوله** مؤاخذة ظاهرة آه المؤاخذة مندفعة بانه ظاهر ان مرادهم بكون الجهل عدم
المطابقة ان عدم المطابقة عما من شأنه المطابقة فحينئذ يلزم ان لا يكون الاضافة جهلا ايضا **قوله** لكن هذه العبارة ... مراده
لزوم ... العبارة على حصر الجهل فيما ذكره لا يليق بالمقام اصلا اذ غرض الحاكم ان الشارح سوق الجواب الاول ... انه لا يلزم من عدم
مطابقة الصورة الذهنية للامر الخارجي ان يكون جهلا على ما ادعاه الامام لانه قد ثبت فيما سبق عليه حيث قال الجهل هو كون الصورة
الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها وظاهر ان هذا مبني على ما ذكره ادعاه ان الجهل هو ان لا يكون الصورة الذهنية التي
للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها لا عدم مطابقة الصورة الذهنية مطلقا للحقيقة الخارجية حتى يلزم ما اورده الامام

وكونه الاعلى حصر مجمل فيما ذكر ليس بضاير في هذا المطلب اصلا انما هو كلام اتى به على الشارح ولا مدخل له فيما نحن فيه **قوله** فلا اقل من عدم دلالتها اه
فيه ان عدم دلالتها اتى بنفسه فيه لك لم اذ مقصوده يحصل بما ذكرنا انفا ولا حاجة الى ان يكون المحل مع عدم مطابقة الصور الذهنية للامور الاعتبارية
ايضا اولا وهو ظ **قوله** اقول يمكن الجواب عنه بانه يجوز اه هذا انما يتم اذا قيل ان في حصول الشخص لا يلزم ان يرتسم ذلك الشخص في الذهن
بل يكفي ان يرتسم شخص اخر مساو له في الماهية اذ ظ ان شخص المقدار الصغير غير شخص المقدار الكبير لكن الظ من كلام المحشي على ما عرفت وتحقيق
الذي ذكره في بيان قول الفاضلين بان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية والفاضل بانه الامر الخارجي ان الشخص بعينه يرتسم في الذهن فافهم
قوله لكن نقول لا شك ان الحقيقة مقدار عظيم اه يمكن ان يقال لعل مراده ان الصورة على سبيل التناقص فلا يحصل الا ما يساوي محل القوة مثلا
موضع ان الف ذراع الصور فانهم يراه لشابه بمقدار نصف محل القوة والف ذراع يزيد صورته على ذلك القدر بل منه فلو الالاف
يزيد صورته على ذلك المجموع بل فيه على ذلك الاقل وهكذا وعلى هذا الاصل لا يمكن ان يساوي محل القوة الا الاقل **قال** الحاكم من اذا احضا لا يعقل لها
اه فيه ان هذا الحكم غير مسلم بل لا يبعد ان يقال ان الوجدان شاهد على خلافه فتامل **قوله** اقول يمكن منع لزوم هذا القضاء فيه ان هذا
المنع الذي ذكره الامام سابقا من انه يجوز ان يكون الصورة قائمة ببعض الاجرام الغائبة عنا اذ ذكر الاجرام على سبيل التمثيل وهذا الكلام
بعد التنزل عنه فافهم **قوله** بعد الاتفاق على ان معنى الادراك اه فيه ان مراد الامام ان حصول الصورة لا يكفي في الادراك بل لا بد
من اضافة امر على ما دل عليه دليله والاتفاق الذي يدعي المحشي انما هو الاتفاق على ان معنى الادراك حصول صورة الشي
وحصول اضافة هي حصول الصورة او نحوه ما يلزمه لا اضافة اخرى لا يلزم المحصول على ما هو مراد الامام فتدبر **قوله** واما ان الادراك
عبارة عن ... لا يكفي ان منع ان الادراك هو الظهور والتميز مما لا يمنعه لم يتجه الايراد على موضع اخر من كلام المحشي وهو قوله بعين
ذلك مع ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل بل يقال ما ذكره من ان الادراك هو الظهور والتميز ولان التميز موجود
في العقل لا يلزم ان يكون الادراك هو الوجود في العقل اذ لا شك ان الوجود هو التميز والظهور بل لا اشك انه يستدرك ايضا على ما ذكره الامام
من الدليل من انه لو كان الحصول هو الادراك لكان الجسم الاسود مدركا للسواد لانه حاصل له ولو قيل علم بديهة ان حصول الصورة
للعقل ظهور وتميز لها عند العقل وفرق بين هذا الحصول وحصول السواد للجسم لتوجيه ما ذكره الشارح ليس كلاما اخر للحكم ان يقبل
نفسه ولا حاجة ايضا الى ما المقدمات التي اوردنا الحاكم فتدبر **قوله** ولعل الامر انما اشبا الا وجود لها في الخارج يمكن ان يقال ان رؤية
البرايسم اشيا الا وجود لها في الخارج لا يدل ان المبصر بالذات في الامور الخارجية هو الامر الذهني لجواز ان يكون حين كون ... موجودا
في الخارج المبصر بالذات هو الموجود الخارجي واذا لم يكن موجودا في الخارج كان المدرك الصورة الذهنية وحكم الوجدان بعدم
الفرق غير مسموع كما عرفت فان قلت ما ذكرت سابقا له وجه حيث قلت بانا لا نسلم حكم الوجدان بعدم الفرق بين ادراك
الامور الخارجية والامور الاعتبارية ولا وجدانا ايضا في المشاهدة والتخيل لكن فيما نحن فيه فلا اذ ظ ان رؤية البرايسم بعينه مثل
رؤية غيره مع انه ليس مدركه في الخارج وهذا دليل لا ظاهرة على رؤية غيره متعلق بالامر الذهني كونه والكلام مكابرة

قلت

قلت لا شك ان رؤية البرايسم ليس في الواقع مثل رؤية غيره والقائلين بان المبصر بالذات هو الصورة الذهنية ايضا لا يقولون به بل يقولون ان
الصورة التي في الخيال تخرج الى الحس المشترك ويدركها ولما كانت الاحساسات الظاهرة بالحس المشترك ولكن صورة الشاهد هي الصورة
من طريق الظ ومن التخيل من طريق الباطن ولذا كان للنفس شعور وتميز يفرق بينهما فاذا لم يكن لها شعور وتميز لم يفرق بينهما وحسب
ان الوارد من طريق الخيال وارد من طريق الظ ونقول اذا اجوز ان لم يشتبه على النفس ان الوارد من طريق الخيال الذي ورودها من طريق
بل من طريق الظ وبذلك مدركه مثل ما يدرك الوارد من طريق الظ فلم لا يجوز ان لم يشتبه عليها ان مدركها موجود خارجي مع انه لم
يكن كذلك ولا فرق بين التجويزين اصلا فان قلت ما تقول في الحول والشعلة الجوالة اذ ظ ان المدرك للاحول العينية كالمدرك لغيره
مع ان احد مدركي الاحول ليس موجودا في الخارج اصلا وكذا الدائرة ليست موجودة في الخارج مع ان الشعلة الجوالة يرى جارية كما
يرى غيرها العينية قلت اما الحول فالامر فيه سهل لانه يرى الامر الخارجي مرتين فيحسب انه موجودان متغايران واما الشعلة الجوالة
فنقول اولا ان القول بتقاء الارتسام في الحس المشترك كاد غير مستقيم اذ نعلم ضرورة انه لا يبقى في الصورة الامر الصورة
في الحس المشترك مقدار ما تقولون بتقائها في الشعلة الجوالة الا ان في الصورة الامر الذي شك غائب عنا المرئي لان شاهده اصلا
ولو كان الامر كما ذكروه لكان ينبغي ان شاهده قليلا وثانيا انه لم لا يجوز ان يكون رؤية الدائرة والخط باعتبار ان الحركة السريعة
يكون سببا ان شاهده الامر كذلك كما نقولون ان رؤية العينية شيئا في الماء عظيما ان يرى كبيرا وكذا الشاهد ان القمر شيئا في الماء
فيرى بعضا متساوية وكذا خارج النظام فعلى هذا يجوز ايضا ان يكون يرى النقطة المتحركة سريعا شيئا دائرة او خطا من غير ان يقال
بقاء صورتها في الحس المشترك فتامل **قوله** مع ان قول الشيخ اه فيه ان كلام الشيخ بالجواز بل الظ خلافه على ما هو مصطلح
الوهمية **قوله** مشعر بان الوهم مختص بمحال الاحساس اقول لكن قول الشيخ بعد ذلك حيث قال بالقواطع الوهمية المستخفه
يشعر بان اللواحق الوهمية التي في محال الاحساس هي اللواحق الوهمية المستخفه لا مطلقا والظ ان نظر الحاكم حيث قال بل
المختفة لها الوهم المستخفه لا لهذا وايضا يمكن ان يقال ان قول الشيخ لو اثبت صفة مختصة ولم لا يشعر قوله بجواز ازالة
اللواحق الوهمية ولا بانها مختصة بمحال الاحساس لكن هذا لا ينفع الامام لان صحة صفته تفسيره فان قلت على ما يحمل الشارح
قول الشيخ لو ازلت بعد ما اخرج لوازم الماهية عن اللواحق الوهمية ادا الامام استدل على انه شامل للوازم الماهية قلت اما انه
يحمل ازلت على جواز الازالة على ما تقرر انه الحق ويخرج لوازم الماهية واما انه يقول ان قول الشيخ لو ازلت وكونه يحتمل ان يريد به
ان زوال المعالم يكون سببا لزوال الماهية حتى يشمل لوازم الماهية ايضا بل ان زوال المعالم يكون مستلزما لزوال الماهية وحينئذ لا يشملها
فافهم **قوله** لا يخفى على الفاطن ان الظاهر اه لا يخفى انه لا ظهور فيما قاله **قوله** لكن الشارح حمل كلامه على ما هو ظ اه هذا الطا ...
ينافي ما ذكره الشارح في هذا الشرح حيث قال والوهمية انا نقض بتحقيقه هذا ما قال في مواضع غير معدودة ...
هو ان الكليات لا توجد في الخارج او ظاهره انه حمل كلام الامام على وجود الكليات في الخارج مطلقا الا مع صفة الامتراك

وحكم عليه بانه مناقض لما قاله اما اولا فلعدم تقييد الكليات وارادتها مطلقا واما ثانيا فلان الظاهر ان الامام نفى مراتب غير
محدودة وجود الكلي مطلقا في الخارج لا مع صفة الاشتراك الا انه قال العلامة الشارح محل كلام الامام في المواضع المذكورة على نفي وجود
الكلي بصفة الكلية في الخارج او يقال انه اذا نفى وجود الكلي مطلقا في الخارج فالقول بوجوده بصفة الكلية مناقضة ايضا
بطريق الاولى وما وقع الاخير منه فمع الوجهان جميعا كما لا يخفى قوله والتحقيق ان الكلي الموجود في الخارج الى آخره اقول ان المراد ان الموجود
في الخارج من حيث هو موجود في الخارج كما لا يمكن ان يكون مشتركا بين كثيرين بل هو شخص معين مغاير للموجودات الخارجية الاخر
كذلك الموجود في الذهن ايضا من دون توقف وانكاره مكابرة فكون الاتصاف بالكلية في الذهن دون الخارج كما هو
والمهم ما لا وجه له وقيل ان الموصوف بالكلية ليس هو الموجود في الذهن من حيث هو موجود فيه حتى يكون شخصا جزئيا بل الموصوف بها
هو المهية الموجودة في الذهن لكن لا من حيث هي موجودة بل من حيث هي هي اي لا بشرط اي مطلقا فهذه المهية الموجودة من حيث
هي موجودة او من حيث هي امكن اجراء هذا القول في الموجود الخارجي ايضا اذ المهية من حيث هي هي ايضا حاصلة في المهية
الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه فلا فرق بين هذه الجهة ايضا والتحقيق انه يقال ان كون الاتصاف في ظرف الذهن
او الخارج انه جعل بعض انه الموجود في احدهما من حيث هو موجود منضم اليه او منتزع منه الصفة ويحكم العقل بثبوتها له فالاتصاف
بالكلية ليس من ظرف الذهن ولا الخارج وقد ليس ظرف هذا الاتصاف شيئا غير الذهن والخارج مثل نفس الامر
او نحوه ولانه جعل بعض انه الموجود في احدهما تنضم اليه او تنتزع منه الصفة ويحكم العقل بثبوتها له سواء اتصف الموجود من حيث
هو موجود او من حيث هو فالاتصاف بالكلية حاصل في الظرفين معا وعلى هذا ينبغي ان يعرف معنى الاتصافات الثلثة
اي الاتصاف في خصوص الخارج وخصوص الذهن وفيهما معا ان الاول هو ان يكون الموصوف نفس المهية من حيث هي
موجودة في الخارج فقط او بشرط الوجود فيه فقط والثاني هو ان يكون الموصوف المهية في الذهن كذلك والثالث
هو ان يكون الموصوف اما ان يكون المهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة في احدهما او بشرط وجودها في احدهما واما
ان يكون المهية من حيث هي موجودة فيهما جميعا او بشرط وجودها فيهما جميعا ولكن ح ايضا يشكل انه الاتصاف بالوجود
الخارجي والذهني او على ما ذكر يدخل الاتصاف بهما في الشق الثالث وهو كما ترى فلا بد ان يراد وهو ان يقال ان
الاتصاف الخارجي مثلا هو ان يكون الموصوف نفس المهية من حيث هي موجودة في الخارج فقط او بشرط الوجود فيه فقط
او نفس الموصوف باعتبار هذا الاتصاف موجود فيه فقط وقس عليه الاتصافين الآخرين يدخل الاتصاف بالوجود
الخارجي في الاتصاف الخارجي وبالوجود الذهني في الاتصاف الذهني وبالوجود المطلق في القسم الثالث ويدخل الاتصاف
الخارجي بان يكون الموصوف نفس المهية من حيث هي موجودة في الخارج فقط وجعل ما سواه داخلا في الاتصاف الذهني
ثم يستقيم ما ذكره من ان الاتصاف بالكلية في الذهن دون الخارج لكن هذا الاصطلاح مع انه لا وجه مناسبة له

الوجود

بعض الاشتراك صح

تحقيق الاتصاف بالكلية

النسخ

او بشرط الوجود في الخارج فقط صح

الوجود في كلامهم من غير ولا ان يجعل حكمهم المذكور مبنيا عليه ليس بمستقيم اصلا ولا يخفى انه يمكن وضع اصطلاحات اخر ايضا في ما ذكرنا
بحيث يستقيم الحكم المذكور ونظائره من الحكم بكون الاتصاف بالوجود الخارجي ونحوه في الذهن لكن حالها جميعا حال ما ذكرنا من الاصطلاح
فتامل قوله في تخلف الموضوع بالقياس الى ما فيه في فواتح الحواشي فتذكر قوله ما هو فرد من موضوع الكلية لا يخفى ان صحة
التعلق ليس من موضوع الكلية البتة لظهور ان المطابقة او الاشتراك لا يوصف الا الصورة فقط او المهية فقط
ليس لمجموع الصورة وصحة المطابقة او لمجموع المهية وصحة الاشتراك وهو ظ وكيف يقول احد انه صحة الاشتراك مشترك
بين كثيرين مع انه ما هو فرد منها اصلا فافهم قوله ما هو فرد من موضوع احد هذه القضايا ما مر آنفا في مقابلة قوله والسر فيه ان
العوارض الشخصية آه لا يخفى انه يفهم منه ظاهرا ان صورة شخصية توجد في الخيال ولهذا اعتبار صورة عمرو فيه واما في العقل
فلا يوجد الا المهية الانسانية فقط سواء انتزعت من زيد او عمرو وبهذا يكون الصورة الحاصلة منهما واحدة وهذا وان
كان مشهورا منهم لكن الظاهر ان الحكم بارتسام زيد بعينه في الذهن مما لا وجه له اصلا على راي القائلين بحصول الاشياء انفسها في الذهن
كما ذكرنا غير مرة ايضا ولا ظهر انه يقال في التعقل انه يدرك المهيات اليها لا من حيث انها موجودة
ولا مع العوارض ولئن كان الادراك والالتفات بكونه موجودة في العقل مع العوارض واما الحواس فليس من شانها
ذلك بل تدرك الاشياء من حيث هي موجودة ومع العوارض سواء قيل انه مدركاتها الامور الموجودة في الخارج او الصور المرتسمة
فيها ولذلك يكون الحاصل من زيد وعمرو في العقل واحدا لانه المهية من حيث هي لا من حيث انها موجودة والمهية من حيث هي لا تعدد
ولا اختلاف فيها اصلا والحاصل منهما في الخيال متعدد لانه مدرك الخيال منهما الا ان يكون الموجودين في الخارج متعددة
منهما من حيث هما موجودين في الخيال والصورتان الموجودتان من حيث هما موجودتان تكونان متغايرتين
البتة فتدبر قوله ولعل مراده بتجريدها الى آخره ويمكن ان يقال ايضا ان الامام لوازم المهية داخلة في العوارض الغريبة
لكن الحكم بان في التعقل يلزم تجريد المهية عن جميع العوارض لا يظهر من كلامه في الشرح اذ يقول بان في التعقل يلزم التجريد عن العوارض
الشخصية ونحو لا اشكال قوله اراد بلوازم المهية العوارض الكلية هذا بعد ان الدليلين الاولين اللذين ذكرهما الشارح
لا يشملان لوازم المهية من اللواحق الغريبة لا يستقيمان الا ان يحمل لوازم المهية على معناها المتبادر سيما الاخير منهما كما لا يخفى
وفيه زيادة كلام سيجيء في الحاشية الآتية قوله فالمراد من اللواحق الغريبة الى آخر الحاشية هذا ابعد من اللفظ فيه انه على
هذا يراد باللواحق الغريبة لوازم الشخص وعوارضه التي تلحقه بسبب المادة او مطلقا فعلى الاول يصير الكلام
هكذا ما هو في ذاته بريء عن المادة واللواحق ايضا لا يحتاج في تجريده عن اللواحق الشخصية من تعقله وعلى الثاني
حاصل الكلام ان ما هو في ذاته بريء عن المادة والتشخص لا يحتاج في تعقله الى التجريد وهو وان كان صحيحا لكن ما هو كذلك
يكون مهية كلية البتة وهي لا يحتاج في تعقلها الى التجريد لكن الكلام يصير قليل الجدوى جدا او يصير في حاصل هذا الفصل

الغريبة صح

الغريبة صح

والفصل الذي سبقه لتمام لا يحتاج الى التجريد فيصير معقولا والكلي لا يحتاج الى التجريد وهو كما ترى مع انه غلط ظاهر الذي رادهم في هذا
المقام ليس مجرد ذلك بل غرضهم ان المركبات تحتاج في التعقل الى التجريد عن المادة ولواحقها والمجردات ليست كذلك بل
هي معقولة بذواتها كما يظهر من سياق كلامهم والقيا على هذا الوجه لعدم المادة مع اللواحق المشخصة ثم اذ لم يحصل لذلك الامر في
التعقل تجريد الشخص عن التشخص ولا مدخل في هذا المعنى للتجريد عن المادة ولو قيل ان المادة لما كانت سببا للتشخص ذكره
مع اللواحق اشعارا بانها سبب للتشخص فعلية ان سبب التشخص ليس منحصرا في المادة بل يكون غيرها ايضا ثم ان المدرك الاسباب
الاخر مع ان تجريد الشخص عن المادة في العقل ليس باعتبار ان المادة سبب للتشخص بل لان المادة المشخصة لا يمكن ان يحصل في العقل
ولئن امكن نسبتا للتشخص كيف وغير المادة ايضا من الامور التي لا يكون سببا للتشخص لا يمكن ان يحصل مع الذي في العقل
ولا اختصاص له بالمادة وهو ظ فتثبت قال الش فليس يمكن ان آه هذا منع او فاصل كلام بعد التوضيح ان المجرد عن المادة
لا يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته بل كل ما يلحقه ذاته فهو من لوازم ذاته وتطرق المنع اليه ظ ولو فرض ان مراده ان المجرد عن المادة
واللواحق الغريبة ايضا لا يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته فذلك ايضا مع ما فيه ممنوع كما لا يخفى والدليل الذي اقامه عليه كما ترى
فتدبر قال الش فالغير في قوله بل لعل سوء حال آه الظ عوده الى الاشباح كما يظهر من كلام الامام ايضا قال الحاكم
وايضا لو كانت المقابلة في زمان آه يمكن ان يكون المقابلة في كل جزء زمانا ومع ذلك يرى دائرة بناء على اتصال الاحساسات
الزمانية في الحاسة بعضها ببعض مع انتفاء المقابلة في الخارج ولو قيل انا لا نرى حين الحركة النقطة الا الدائرة والخط ولو كان كذلك
لينبغي ان يرى النقطة زمانا ما فنقول لعل الزمن الفاصلات في الحدود للطافتها لا تحس بها الا ان الاحساس عند حركة النقطة الا الدائرة او الخط
مع انه لا بد ان يعتبر زمان من ترتيب الدائرة او الخط في الحاسة وذلك لقصر الزمان ايضا لا يحس بها لم تصوروا الا ان يقال المراد الحاكم ان
المقابل لا يكون في حد واحد فقط زمانا او على هذا لم يلزم ان يكون الذي نقط مرة لكن لا يخرج عن حد فتدبر قوله وهو كشفها الحدود دائما
عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة لا يخفى ان مراد الحاكم ان الدليل لا يحتاج الا الى ان النقطة برؤيتها على كل حد من المسافة مع انها شاهدها
بعد الزوال البصر لا يمكن ان يرتسم فيه صورة الشيء في مكان بعد زواله عنه ولا يحتاج الا الى ان وجود النقطة في كل حد آني او زماني اذ على
تقدير كونه زمانيا ايضا لا ينفع في المرام اذ بعد خروجها عنه لا بد ان لا يرتسم في البصر صورتها فيه مع ان رؤية النقطة في كل حد من المسافة
معا وذلك مما لا شبهة في صحته ولا يتعين فيه شك وما ذكره المحشي من ان ما ذكره الشارح ليبان ما يحتاج اليه الدليل على ما اعترف به
الحاكم فيبطل لانه اما ان يريد بين ما ذكره الش ليبان ان النقطة برؤيتها في الحد يكون ما ذكره مطلقا الى زوال الحد لئلا يتوهم
ان العقل مما يكون في حد واحد فقط من دون الخروج عنه فيتقيد بما اولا فلان الخروج عن الحد لا يحتاج اليه الدليل لوجود ما ذكره المحشي
وهو يستلزم الخروج مرة وقد عرفت ان مجرد الخروج عن الحد مع بقاء المشاهدة فيه يكفي في الدليل وان كان الكل في الحد
زمانا وآنا ثانيا فلانه على هذا التقدير ايضا يتم الدليل اذ لو كانت النقطة في حد واحد فقط لما صح ان يرتسم صورتها في البصر

اذ

اما لا يمكن عن المادة الشخصية كما قرره الحكماء ايضا وتجريد الشخص عن المادة الشخصية في العقل صح صح

ازمنة الحدود وظاهر انها في آن واحد ولو كان الشكل يصحح على تقدير وقوعه في آن ايضا لكن لا يتوقف كما لا يخفى واما ان مراده ليبان ان النقطة لا يمكن ان يكون في جميع
الحدود وما بعده ايضا انه لا يحتاج الى الدليل مرة ان يكون في زمن النقطة كيف يمكن ان يكون في كل المسافة المحيطة الطويلة على ان ما ذكره الش لا يصلح
دليلا اذ يجوز ان يكون المقابلة آنية ومع ذلك يكون في الآن منطبقة على جميع الحدود وظاهر بالضرورة من الشك بان النقطة كيف يكون منطبقة على
الخط فليتمسك به اولا ولو قيل ان المدرك على ان يكون المدرك اقل من المسافة مع كون المدرك فيها انقول هذا مع ما فيه من ارتكاب تطويل بلا طائل يمكنه
التمسك بالمدرك ولا مدخل فيه لعدم لبس المقابلة آنا او زمانا وهو ظ واما ان مراده ليبان ان المقابلة بزوال ولا يزول المشاهدة ففيه بانه
ما ذكره الش لا مدخل له اصلا في هذا المراد بل هو في واد وهو في واد واما ان مراده ليبان ان الارتسام في البصر انما يحصل عند كون المرئي الكائن
في زوال بزواله عنه بل كما ادعو البداهة فيه مع ان ما ذكره الش لا يتعلق به ايضا كما سبقه وهو ظ فافهم قوله والمقابلة متتابعة بانه
بحيث يراه قلت حاله العلية فيما ذكرنا فتدبر قال الش في الجواب عن الاول ان الشكل السابق آه الظ ان الامام اراد ان النقطة
اجزاء الشعاع اخرى مع تبع من المسافة يصير الهواء المحيط بتشكلها شكلها اي يصير ملونا بلونها وبعد خروجها عن ذلك الحد يعود الهواء المتشكل
تشكلها بالمعنى الذي ذكرنا الى ما كان عليه قبل شكلها وهكذا وعلى هذا لا يلزم عليه شيء اصلا وعند المراجعة الى شرح الامام يظهر ان مراده من الشكل
ليس الا ما ذكرنا فراجعه قوله فانا نرى ما يجوز ان يراه الا لا يخفى ما فيه اذ بعد ما يرى وقع الهواء بلون النار ولا حيز الحس بين انه نار صفقة او هواء
وهو ظ والاولى كما ذكره الامام في القطرة النازلة انه ابعد منه في النقط الدائرة فافهم قوله وايضا القول بتلون الهواء آه لا يخفى
انه لا يخرج عن الانصاف في القول بتلون الهواء بلون النار مثلا كيف وكثيرا ما يتلون الهواء والقول بانه شفاف لا يقبل اللون
ففيه انه ما قالوا به في النار وانها ايضا شفافة بل اشف من الهواء فكيف قبلت ذلك اللون فان قلتم قبولها ذلك اللون باعتبار
مخالطتها ما يهوى اخرج بذلك عن صرافة البساطة والشفافية فيقبل قلنا يجوز اولا ان يستحيل بعض الاهوية المجاورة للنقط ولا
مخالطة بهوية اخرى فيقبل بذلك اللون واستحالة بعض الاهوية بسبب النقط الدائرة سريعا ليس بعيدة ولا يكون بالعجب
استحالة الهواء نارا ضعف القدح بل في الوجود استحالات اغرب من هذا كما في الظل عند مس السرد ونحوه وثانيا ان يكون قبول
اللون باعتبار مخالطة الهواء بالذرات المنتشرة ولا بعد فيه اصلا انما القول بتلون الهواء بلون الماء حين يزول القطر
لا يخرج عن بعد كما اشرنا اليه قال الش لانه مع كونه مشتملا على القول آه لا يخفى ان ظ ان هذا الجواب للش من الايراد الثاني
للامام المنقول بقوله وهو لا يجوز ان يكون ذلك في البصر وجعله جوابا عن قوله وهذا اولى كما قال آه كما جعل الحاكم محالا وجه له اصلا
وتوجيه المحشي ايضا بعيد جدا كما لا يخفى عند التامل وعلى هذا يرد عليه ان الامام اورده اولا ان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج
سفسطة وجهالة ثم تنزل عن ذلك وقال ولئن سلمنا ما جواز ذلك فلم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في البصر فلا وجه للايراد
عليه بان ما ذكره يشتمل على مشاهدة ما ليس في الخارج وهو ظ قال الش فلان المشاهدة مالا يقابل البصر آه لا يذهب عليك
ان استحالته ممنوع وليس بابعد من ارتسام مالا يقابل البصر في الحس المشترك كيف ولا برهان عليها والتعويل ايضا لا يفيد علما قاطعا

بهول

يكون

نقاء مع

ذلك صح

الامام نعم قد حصل لنا العلم بديهة بان في غير شيء بهذه الصورة لا يرتسم في البصر صورة ما لا يقابله واما في شيء بهذه الصورة فلا علم لنا اصلاً
والعلم الحاصل في غير هذه الصورة مشترك بين البصر والحس المشترك كما لا يخفى فالتفرقة فيما ذكر بينهما مشكل وبالجملة كلام الامام في هذا
المقام لا يخلو عن قوة فتامل قوله هذا التحقيق يتفرع على الاستدلال على وجود الحس المشترك فهذا الاستدلال لا يخلو عن وهن اذ
يجوز ان يكون جميع ما ذكره المحاكم من باب التخيل لكن في بعض صوره لقوة التخيل وضعف النفس لا يفرق بينه وبين المشاهد
في الخارج اذ يجوز ان يكون جميع ذلك في الخيال لا يجوز ان يكون الخيال حافظا ومدركا معا ولو لم يجوز ذلك فيمكن ان يكون جميع ذلك بالبصر
والخارج مدرك الحس المشترك وما يكون في الخارج يكون مدركا للبصر بسبب الاشتباه المذكور ما عرفته ولا ايراد ذلك على وجود
حس مشترك اصلا على ما ادعاه المحاكم كما لا يخفى قال المحاكم فلولا بقاؤها مخزونة مجتمعة آه فيه بحث اذ يجوز ان يكون من شان
الحس المشترك ان ينتزع صور الماديات بعد غيبتها ايضا ولا يكون حضور المادة شرطا في انتزاعها كما في الحواس الظاهرة وعلى
هذا لا يلزم ان يكون تلك الصور مخزونة مجتمعة في محل حتى يطالعها الحس المشترك بطريق التخيل وح يكون الادراكات الظاهرة
عبارة عن انتزاع الصور المادية عند حضور المواد والتخيل عبارة عن انتزاعها عند غيبتها من دون حاجة الى حفظ واقتران
فافهم قال المحاكم ولما توقف اتمام هذه الدلالة على تغاير القوتين استدلوا عليه بوجهين لا يخفى ان اتمام هذا الدليل على ما ذكره
المحاكم بالوجه الثاني يستلزم المصادرة اذ حاصله على ما يجيء انا نعلم الفرق بين الذهول والنسيان فان الذي في الذهول لا يحتاج الى
تجشم كسب جديد وفي النسيان يحتاج اليه فلو لم يكن الصور مخزونة في حالة الذهول لما كان كذلك وانت خبير بان بعد ما ثبت
ان لهنا صورا مخزونة محفوظة لا حاجة الى اثبات افتراقهما واختلافهما بالتمسك بالفرق بين الذهول والنسيان
او النسيان فالاولى في تقرير الدليل ان يثبت الاحتفاظ والاقتران اولا اما بادعاء البداهة في ان تلك الصورة لا بد من ان
يكون مخزونة مجتمعة حتى يطالعها الحس المشترك عند التخيل على ما يظهر من كلام المحاكم المنقول آنفا ولما بيّنا في الوجه الثاني من الفرق
بين الذهول والنسيان ثم بعد ذلك يثبت المغايرة بالوجه الاول اذ لما ثبت ان لهنا ادراكا وحفظا فلا بد ان يكون
مصدرهما اثنين لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد [illegible] لا يمكن ان يكون في الحس المشترك والا لكانت
الصور مدركة دائما وليس كذلك فلا بد ان يكون في قوة [illegible]
لا يحتاج الى تجشم كسب جديد في صورة النسيان [illegible] لا يخفى ان ما ذكروه ان في صورة الذهول
يحصل الصورة لا مع حضور المادة ثانيا عند [illegible] والطاري في صورة الذهول لا يحتاج
بالالتفات قليل او كثير فقط او مع [illegible] ايضا [illegible] يحتمل ان يكون تخيلها بدونه بل اما
[illegible] عن غير شيء [illegible]
استنباطها من اشياء اخرى وهو لا يوقفها كذلك بل لا بد من [illegible] ان الصورة هي الصورة
الاول مخزونة عند الحس وبذلك يتوقف ان الصورة هي الصورة التي ادركناها [illegible] اخرى وهذا اولى لان [illegible] بعيدا من الوهم

الثاني

انتج الذي ذكره هنا لكن لا يبعد جعله وجها لاثبات الاحتفاظ والاقتران وكيفما كان لا يتم الوجهان لجواز ان يكون عدم الاحتياج
المذكور بان وجه كان لا لاجل الاحتفاظ والاقتران بل لقرب العهد بادراك الصورة بمعنى اذا ادركنا صورة ما باحدى الحواس الظاهرة
فما كان قرب العهد به يمكننا ان نتخيلها بان ننتزع تلك الصورة من مادتها بعد غيبوبة المادة واذا بعد العهد فلا يمكن بل لا بد
من حضور المادة ثانيا فان ننتزع الصورة منها ونحررها بالحس الظاهر ثم بعد ذلك عن قريب يمكننا انتزاع الصورة عند الغيبة
وتخيلها وكذا اذا كان قرب العهد بادراك الصورة فاذا ادركنا ثانيا نعرف انها الصورة المدركة اولا من غير تجشم
واذا كان بعيد العهد به فلا نعرفه ولا يلزم ان يكون الوجه منحصرا في قرب العهد وبعده بل يجوز ان يكون اشياء اخرى ايضا اما
كذلك مع
مستقلا او منضما مع القرب والبعد لا نعلمها بعينها كما انهم ايضا لا بد ان يقولوا لتبدل ذلك في سبب بقاء الصور وزوالها
عن خزانة الخيال فافهم قوله لانه مشترك بين وعلى هذا يمكن ان يقال ما فعله الشارح من التعبير اولى لانه اورد النقوض كلها ها
بخلاف الامام فانه قدم النقض الاول على ضعف الجواز منعهما وافرد الاخر عنه فان قلت لم اورد الشارح النقوض آخرا وجعلها
جميعا على المنع مع ان تقديم النقض اولى قلت لما اورد الامام النقض بعد المنع واراد الشارح ان يضم النقض الاخر المقدم
ايضا اليهما رعاية لجانب الاكثر واشار الى ما ذكرنا من الاولوية فافهم قوله ويمكن ان يجاب عنه بان المدعى في هذه
الدلالة آه انت خبير بان هذا الدليل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا مدخل له في اثبات المغايرة بين القبول
اي مع
والحفظ ولا في اثبات ان لهنا قبولا وحفظا وهبوطا بل الاول اما ان يثبت بالبداهة او بالمثال الذي ذكروه من
الماء والثاني كذلك اما ان يثبت بالبداهة او بالوجوه التي ذكرناها وح نقول اذا ثبت ان لهنا قبولا وحفظا
القيام
فلا بد من قابل وحافظ ولما كان يجيء فيما بعد ان القبول موضوع غير موضع الحفظ فثبت ان لهنا قوتين متغايرتين
احدهما قابل والاخر حافظ على ما هو المطلوب ولا مدخل للمقدمة المذكورة القائلة بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
في ذلك المطلوب اصلا اذ غاية ما يستفاد منها بعد ما ثبت ان لهنا قبولا وحفظا ان مبدأ هذا القبول والحفظ لا يجوز
ان يكون واحدا من جهة واحدة وهذا ليس بمهم اصلا لانه ليس مطلوبا بالذات وهو ظ ولا ايضا مفيدا في ما هو المطلوب بالذات
من مغايرة القوتين بالذات اذ بعد ما يجيء من افتراق محل القبول والحفظ يثبت مغايرتهما بالذات سواء جاز ان يكون
الامران من شيء واحد من جهة واحدة اولا وهو ظ فتثبت قوله وقول الشارح فلما افترقتا آه لا يخلو عن كل البعد
كيف وعلى ما ذكر ليس دلالة الافتراق على تغاير المصدرين الا الدلالة على تغايرهما سواء كان بالذات او بالاعتبار
وعلى هذا لا يستقيم قول الشارح في الشق المقابل لهذا الشق من ان اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما
فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض او المقابل لهذا الشق ان يقال ان اجتماعهما لا يدل على وحدة
مصدرهما اذ يجوز ان يكونا متغايرين لانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كما لا يخفى قال المحاكم

مستدرك في الاستدلال بكل ما ادراك في الشتم التي عندي والصواب الجواب لا الاستدلال **قال** الماكم بل يكفي لها عند النفس لحصولها
في الآلات وايضا على تقدير ان يكون الادراك للمحسوس في الآلات لا لحصوله عند النفس يجوز ان يكون الحصول في الآلات ادراكا بشرط
وعند انتفائه يكون الادراك منتفيا وان كانت الصورة محفوظة في الآلات **قال** الماكم فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم
تغاير المبدئين لو قيل انه اراد الشارح ان افتراقهما بحسب الوضع على ما يجي دال على تغاير المصدرين لا يرد ما اورده الماكم لكنه بعيد
كل البعد **قوله** اقول على هذا التيسير اه لا يخفى ان ما ذكره من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يرد [illegible] ولا يفيد على
تقدير عامه انه لا بد في صدور الكثير عن الواحد من جهات متعددة واما ان تلك الجهات لا بد من ان يكون قوى والآلات
[illegible] وهو ظاهر ثم نقول اذا كان صدور الكثرة عن النفس باعتبار القوى والآلات على ما زعموه لا الزم ان يكون صدور
الكثرة عن الحس المشترك ايضا بذلك الاعتبار حتى يقال ان الخيال اذا لم يكن آلة له لم يكن القوى والآلات بل يجوز ان يكون
باعتبار [illegible] وعلى هذا اصح ان ما ذكره الشارح في جواب النقض بالنفس جار في اصل الدليل ايضا ولا شاهد فيه كون الجهات في
الصورتين مختلفة وقس عليه الحال في النقض بالحس المشترك ايضا فتدبر **قوله** وهذا اختلاف القبول والحفظ اه يمكن
ان يقال العقل يقتضي الحس المشترك [illegible] ويكون الحفظ منه مستفادة من خارج وهذا على التقدير ما يقتضيه ان
القبول والحفظ كل منهما فعلا اظهر كما لا يخفى **قوله** وعلى ما قررنا ظهر ان جواب النقض ليس بمشترك قد عرفت حقيقة الحال
قوله احدهما ان ما ذكره الشارح اه اعلم ان كلام الامام ليس كما ذكره الشارح حتى يرد عليه هذا الايراد بل عبارته هذه ولعله
هو ايضا ضعيفة لانها مبنية على انه لا معنى لشعور الحس المشترك بتلك الصورة الخيالية الا حصولها فيه وقد عرفتها
انه ليس الامر كذلك ولان الشعور والادراك حالة اضافية وكيف لا نقول ذلك وهذه الصورة اذا كانت حاصلة
في الخيال لم يكن مشعورا بها ولولا ان الشعور امر وراء حصولها لما كان ذلك فهذا برهان قاطع على فساد ما قاله
واذا ثبت ان الشعور امر وراء حصولها ثم يبطل اصل هذه الحجة لان على هذا التقدير يجوز ان يكون حالة في الحس
المشترك ابدا حاضرة فيه دائما الا انه متى حصلت الحالة المسماة بالشعور يحصل الشعور والا بقيت مغفولا عنها
انتهى فظاهر انه لا يرد عليها الايراد المذكور فافهم **قوله** فقول الامام لان تجويز الحصول اه غير صحيح لا يخفى ان ما نقلنا
عن الامام ليس الا ان الادراك ليس هو مجرد حصول الشيء في الشيء كيف والصورة حاصلة في الحافظة مع عدم ادراكها
لها وهذا امر صحيح قطعا والقول بان حصول الشيء للمدرك مشتمل على دور ظاهر ولعل مراده ان مجرد حصول الشيء
في الشيء ليس ادراكا بل اذا كان [illegible] من شانه الادراك كحصول الشيء فيه او في آلته القريبة للادراك هو الادراك
ولا حاجة الى حصول شيء له كما ادعاه الامام وهذا وان كان له وجه لكن ليس بحيث لا يكون للمنع فيه مجال ثم لا يذهب
عليك ان هذا المنع ههنا يمكن توجيهه بوجهين احدهما ان لا نسلم ان مجرد الحصول في الذي من شانه الادراك او في آلته

ادراك

ادراك لجواز ان يكون موقوفا على امر آخر حاصل في بعض اوقات الحصول دون بعض وعلى هذا يجوز ان يكون الصورة دائما حاصلا في الحس المشترك
الذي هو الآلة القريبة للنفس في الادراك لكن لم يتحقق الادراك دائما لعدم تحقق الامر الآخر الذي ذكرنا في بعض الاوقات وثانيهما
ان نسلم ان الادراك مجرد الحصول في الشيء المذكور او في آلته القريبة للادراك لكن نقول ان آلية الحس المشترك للادراك لعلها يكون في
بعض الاوقات وعلى بعض الشروط ففي الوقت الذي لا يتحقق ذلك الشرط لا يكون آلة للادراك حتى يكون الحصول فيه ادراكا
يجوز على هذا ايضا ان يكون الحصول فيه [illegible] عدم دوام الادراك والوجدان [illegible] ما ذكره الشارح في ان هذا
القول [illegible] ظاهر [illegible] الاعلم [illegible] فتدبر **قوله** وعلى ما قررنا ظهر حال ما ذكره صاحب المحاكمات على ما قررنا
ظهر حال ما ذكره ايضا **قوله** واقول يمكن ان يقال قد تقرر عندهم انه يشترط [illegible] اما اولا فلانهم يقولون ان في صدور الآثار
على المقارن شرط الوضع على ما قاله الشارح في التجريد لا الآثار [illegible] فلانه يجوز ان يكون افاضة العلوم بجزء من النفوس
الفلكية [illegible] وضع [illegible] المنطبعة ووجود الوضع [illegible] ظاهر فلانه لا شك ان في [illegible]
افاضة العلوم كلها من جانب الفاعل والمبادي [illegible] على تقدير عدم [illegible] افاضة العلوم الجزئية من
المبادي [illegible] من النفوس الفلكية فالذي يقتضيها [illegible] النفس [illegible] الآلات [illegible] من كون الشيء
[illegible] الذي هو خلاف مذهبهم لان القابل حقيقة هو النفس لانها المدرك حقيقة ويلزم ايضا استكمال الشيء
[illegible] ولا شك ان العلوم [illegible] كمالات للنفس وعلى تقدير كون [illegible] استكمال النفس [illegible] وهو ايضا
خلاف [illegible] النقص منه ولا يجوز ان يكون [illegible] نقول ان النفس ايضا [illegible] ولا وضع بينها
وبين القوى الجسمية ولو اكتفى في الوضع بمجرد كونها متعلقة بالبدن [illegible] ايضا نقول كذلك [illegible] انه لا حاجة الى الخزانة للحس
المشترك حالة الذهول اذ يجوز ان يفيض النفس عليه بسبب استعداد خاص الصورة عليه في تلك الحالة من دون [illegible]
جديد وهو ظاهر ولو فرض ان [illegible] المواد [illegible] فمع ظهور انه لا تأثير له يمكن القول به [illegible] من دون حاجة
الى الخزانة فان **قلت** لعله يقول ان عند كون الصور مخزونة في الخيال لا احتياج الى افاضتها على الحس المشترك حتى [illegible]
ويلزم ما ذكرت بل يجوز ان يطالعها الحس المشترك كما هو في الخيال **قلت** هذا مع انه [illegible] خلاف مذهبهم اذ الظاهر [illegible] انهم
يقولون بان الصور المخزونة في الخيال ترتسم في الحس المشترك [illegible] في الخيال [illegible] انه ليس [illegible] الافاضة
هذه الصور الجزئية [illegible] بل [illegible] مطلق افاضتها وهو ظاهر فان **قلت** [illegible] الصور الجزئية
من المبادي لكن [illegible] بين [illegible] تلك الصور [illegible] والوضع الذي [illegible] في التأثير المقارن يتناول [illegible] هذا
الوضع ايضا [illegible] اذا كانت الصور مخزونة في الخيال يجوز ان يقال بافاضتها من المبادي على الحس المشترك باعتبار الوضع
الذي بين الحس المشترك وبين الخيال واما اذا لم يكن مخزونة [illegible] فلا تحقق وضع [illegible] **قلت** لا نم انه يجب الوضع [illegible]

[illegible]

وأما أن الشارح
لعل المراد انه [illegible]
المبادي

هو الشرط على هذا التقدير في الوضع الذي بين الحس المشترك والخيال اذ يجوز ان يكون افاضة تلك الصور من المبادي على الحس المشترك باعتبار
تحقق الوضع بينه وبين مواد تلك الصور الخارجية لا الخيال لا يقال انه يتحقق التخيل مع غيبوبة تلك المواد لانا نقول غيبوبتها عن
الحواس الظاهرة لا تستلزم عدم تحقق الوضع بينها وبين الحس المشترك وهو ظ فنقول يجوز ان يكون مادامت مناسبة خاصة بين
الحس المشترك بل بين النفس وبين المبادي واستعداد خاص لها وكان بين مواد تلك الصور وبين الحس المشترك وضع خاص
تفاض عليه الصور من المبادي من دون تجشم احساس جديد وهو الذهول ومتى زالت المناسبة والاستعداد او الوضع لم تفض
عليه منها بدون احساس جديد وهو النسيان ولا حاجة لكم في الخيال فرانه اصلا فتنبه   وكذا القول في بقاء
الصورتين المشاهدة وذلك الحكم اذ فيه ايضا ان بقاء الصورتين المشاهدة وذلك الحكم ولو قيل ان بقاءها بديهي او استدل عليه
بمعرفة الاشياء بعد مشاهدتها او بالفرق بين الذهول والنسيان على ما مر فيرجع الى ما ذكرنا سابقا وليس دليلا على وجود الخيال
وهو ظاهر ومع ذلك قد عرفت ما فيه فتذكر   الشرح والا فيعدم صورة كل واحد منه ان الحكم لا بد فيه من كون الطرفين لا لاجل
الحاكم حين الحكم ضرورة ولا يكفي فيه كون احدهما في حافظة مدركه ادراكه ولو جوز ذلك فيجوز ايضا ان يحكم النفس على شيء بمجرد
انه ادركه في زمان سابق على الحكم وان كان منفصلا في زمان الحكم فالظهور في ان لا حاجة في الحكم الى الحافظة وهو ظ وعلى تقدير ان يكون
لا بد من ادراك الطرفين في الحكم حالة نقول ان الحلاوة والبياض يحصلان في الحس المشترك ويحكم عليهما النفس ولا حاجة الى
الخيال وان تمسك في الاحتياج الى الحافظة ببداهة العقل او غيرها بما ذكر فيرجع الى ما ذكرنا ويكون دليلا آخر غير ما ذكره الشارح
فتدبر   لان الامام جعل المحذور ههنا هو الجزئية لان عبارة الامام ليست بعينها ما ذكره الشارح بل غيرها بالتي ما نقله على ما هو
دابه وكلام الامام بعد تقرير الاستدلال هو هكذا والقائل ان يقول انه لا يمكننا ان نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم لكنا نحكم
على زيد بانه انسان وانه ليس بفرس واذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه وهو زيد شخص معين محسوس والمحكوم به هو الانسان
وهو ماهية كلية فاذن في الاستدلال على صحة هذا الحكم وذكره وجوه ثم قال واذا كان كذلك فنقول الحاكم في هذا الحكم اما ان يجب ان
يحضره المقضي عليهما او لا يجب فان لم يجب فقد سقط الحجة وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد وان يكون مدركا لزيد الجزئي
وللانسان الكلي لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي هو النفس الناطقة عندكم فيجب ان يكون المدرك لزيد هو النفس
الناطقة فيكون مدركا للجزئيات واذا كان كذلك لا يمكنكم ان تقولوا بان الحاكم بان لهذا اللون هو هذا المطعوم ليس
هو النفس فظهر بهذا سقوط ما ذكره الحجة على التقدير الثاني انتهى كلامه وانت خبير بان هذا الايراد اصلا على ان مراده جعل المحذور
كون النفس حاكم بين المحسوس والمعقول ابناء على استلزام جواز كونها مدركة للكليات والجزئيات [illegible] النفس مدركة للجزئيات
بط وهو ظاهر بل الظاهر ان مراده انه على هذا يلزم جواز ان يكون الحاكم بان هذا اللون هذا المطعوم النفس ومع ذلك ان يكون لكل من
ذلك لها مغايرة للالات التي فيها الطرف الآخر ويحكم النفس عليها باعتبار كونها في آلتهما كما [illegible] على الكلي والجزئي باعتبار كون احدهما

في ذاتها

انما التي شاهدناها مع

فاذن النفس الناطقة

الطرفين صح

في ذاتها والاخرى في آلتها ولا حاجة الى ان يكون النفس مدركة للطرفين معا او آلتها لادراكهما كذلك بل نقول لو كان عبارة الامام كما نقله الشارح ايضا
لا يمكن ان يقال ان مراده بهذا الالزام ان يكون النفس مدركة للجزئيات وهو باطل كما لا يخفى   ونحن وجهنا كلامه على وجه يندفع عنه الاعتراض
قد عرفت حال توجيهه ايضا فتذكر   الحاكم وهو في الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس لا يخفى ان هذا ايضا ليس مما يمكن
النفس ان يدعيه اذ مراد الامام انا نجد بديهة ان الذوق مثلا في اللسان وليس في موضع آخر سوا قيل ان اللسان مدرك او النفس بواسطة
ولو كان كما يقولون لما كان ينبغي ان يجد هذا الفرق في الدماغ لان آلته للذوق على هذا اشد من آلته اللسان لانه هو ظ ولا يخفى على من له
ذوق سليم انه لا يندفع بما ذكره الحاكم فتدبر   الشرح واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بين زيد وبين ولده كلية الى آخر
ان الامام ما قال هكذا بل غير الشارح ما قاله من قبل نفسه على ما هو طريقته قال الامام بعدما اورد بحثا اولا البحث الثاني انا اذا ادركنا
صداقة بين زيد وبين ولده فلا نزاع ان ما ادركناه من ذلك المدرك جزئيا وذلك لان المدرك هو الصداقة التي بين زيد وبين ولده والصداقة
التي بين زيد وبين ولده وان كانت في نفسها جزئية ولكنا لا نشعر بها الا من حيث هي كلية فانا لو قدرنا انعدام تلك الصداقة
التي بين زيد وبين ولده وحدوث مثلها عقيبها لكانت الصداقة التي بين زيد وبين ولده معقولة على ذلك التقدير فاذن الصداقة
التي بين زيد وبين ولده بعينه لا يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها فهي كلية بل الوجود في الخارج او جزئي [illegible]
المعين ولكن القدر الذي ادركه منها الوهم كالذي عقل الذي من هذا البيت انه انسان واحد لكان معلوما ادراكها كليا لان الانسان
الذي في ذلك البيت يحكم ان يكون مقولا على كثيرين على سبيل البدل وان كان ذلك الانسان في نفسه جزئيا وذلك البيت
ايضا في نفسه جزئيا على الوقت انه لا نشعر بالصداقة التي بين زيد وبين ولده الا نشعر بنفس الصداقة التي بين زيد وبين ولده
لكان على هذا التقدير ننظر ان مدرك الوهم امر جزئي وذلك مما يعسر اثباته فان الصداقة امر غير مشار اليه بالحس فكيف يمكن ان
يقال الانسان بل جميع الحيوانات لا يشعرون الا بتلك الصداقة من حيث انها تلك الصداقة فهذا موضع بحث يجب ان
يتأمل فيه انتهى كلامه وانت خبير بانه على هذا الايراد ما اورده الشارح اذ هو لم يدع ان الصداقة التي بين زيد وبين ولده
كلية فيكون مدركها كليا حتى يقال انه يذهب انها كلية لكن لا بد لها من تشخص جزئية وكلامنا في ذلك الا [illegible] بل هو قايل
بان الصداقة المذكورة امر جزئي في الخارج لكن نقول بانا لا نعلم ان مدركها هو تلك الصداقة الجزئية من حيث هي جزئية
بل هو مفهوم كلي يكون هذه الصداقة فرد منه ونقول انه لو ادعى ان مدركها هو نفس الصداقة فعليه اثباته ولا بد
من دليل وعلى هذا الاوجه لما ذكره الشارح وهو ظ بل طريق الرد عليه اما بدعوى الضرورة في ان مدركها نفس الصداقة
الجزئية الخارجية لو امكنت واما بالاستدلال عليه وارجاع كلام الشارح الى هذا غير مستقيم كما لا يخفى وقد نقلنا هذا الكلام
الطويل الذي من الامام زيادة في توضيح ان مراده ليس ما ذكره الشارح هذا ثم لا يذهب عليك ان في كلام الامام
حيث قال بل جميع الحيوانات لا يشعرون الا بتلك الصداقة مناقشة هي ان [illegible] الحكم في غير الانسان

في الحيوانات ليس باخفى منه في الانسان حتى يرد منه اليه اولى بالسوي للانسان من الحيوانات نفس ناطقة على ما هو المشهور فالحكم بكونه مدركا
جزئيا اولى من الحكم بكون مدرك الانسان جزئيا فافهم قال الشارح وايضا الاستيناس الذي يدرك الشاة من صاحبها آه لمن اراد
بالاستيناس معنى غير الصداقة ويكون حاصل كلامه انه نبدل الصداقة بالاستيناس فلا يرد كلام الامام خفي ان ظاهره انه لا فرق
بين الصداقة والاستيناس الذي ذكره فيما يخفى منه اصلا ولمن اراد انه تنقل الكلام الى الحيوانات التي الحق ان لا يكون لها نفس ناطقة
وح لا يمكن ان يكون مدركها كليا حقيقة او لا منع لمن لا يكون لها نفس ناطقة وثانيا لمن اثبات هذه القوة في الانسان الذي
هو المقصد الاصلي في هذا المقام يكون بطريق القياس الغير المقبول في العلوم البرهانية قوله وعن غير الصورة في الاولى العبرة
ليس هكذا في بعض النسخ الذي رايناها بل فيه عبارة الشارح هكذا والتادية بينهما استعانة عن ادراك النفس بواسطة الروح
المعبوث بالاختصاص بحسبه وبواسطة الروح الذي هو مبدا مشترك الجميع مثل المحسوسات ثم لا يخفى لمن اراد الشارح من هذه العبارة كأنه ماذكره المحشي
وادعوه لكن لا يخفى ما في دلالتها لهذا المعنى وما فيها من الاشتباه والاختلاف قال الامام لشبهه بما لامات [illegible] بان الفرق بين
والاعيان لا مدخل له اصلا في دفع الشبهه ليس مبنيا على عدم الفرق مطلقا بل ليس حاصلها سوى ماذكرنا سابقا في توضيح
كلام الامام من انا لا نجد الفرق في الدماغ فافهم قوله ربما يشعر بما قررناه كلامه في هذا الاشعار خفاء لا يخفى قوله ثم انه ليس في توجيه
كلام الشيخ آه يشعر ما في هذه الاشارة ثم انه هو الجواب الذي ذكره المحاكم قوله واقول هذا الجواب ليس على ما ينبغي آه لا يخفى ان
هذا الجواب على ما قرره لا يرد عليه ما اورده اصلا اذ ليس يجوز ان يكون شئ واحد مدركا ومتصرفا [illegible] بل هو بعينه ما ذكره المحشي
في الجواب الحق ثم لا يخفى من سياق كلام الشارح يقتضي لمن لا يكون مراده ما وقع المحشي في توجيهه بل ظاهره انه اختار في جواب
ايراد الامام بان استخدام المتصرفة تصرف [illegible] فان الوهم مدرك ومتصرف بمعنى ان الوهم متصرف في المتصرفة ومدرك
ايضا لكن في وجهين مختلفين فان احدهما الادراك بحسب ذاته والاخر التصرف بحسب الآلة او كليهما بحسب الحقيقة
وهذا الذي لا يرد عليه ايضا ايراد المحشي لكن يرد عليه ان كون التصرف اليه في المتصرفة بحسب الآلة لا وجه له اذ ليس في قوة
اخرى غير ما ذكره لا انه لا يمكن ان يكون الآلة هي المتصرفة بعينها كما لا يخفى والاولى حمله على ما حمله المحشي وان كان خلاف ظاهر اللفظ
لان رعاية المعنى اولى من رعاية اللفظ قوله لا يقال في لا حاجة الى المتصرفة آه لا يخفى ان بعد ما ذكره ليس موضع توهم هذا السوال
فافهم قال الشارح وبعده لسرعة استعدادها لاستثباتها آه لا يذهب عليك ان هذا الكلام لمن الحافظ يشير [illegible] تذكر آه ايضا
لانه يشبث بما فيها من المعاني المخزونة المحفوظة في الوهم بعد زواله عنه وهو حال الذهول وح يوافق هذا المعنى للذاكرة ما [illegible]
الشارح في معنى الذكر بانه ملاحظة المحفوظ وعلى هذا وجه كون الحافظ مذكره لسرعته لكن الباعث الذي ذكر الشيخ بعد ذلك
بقوله وذلك اذا اقبل الوهم بقوة المتخيلة [illegible] يدل على ان مراده حال النسيان وح يكون المتذكر هي المسترجعة التي
سيذكرها الشارح ويرد عليه ان التذكر بهذا المعنى الذي ذكر الشيخ من ان الوهم يقبل بقوة المتخيلة تعرض واحدا واحدا

من الصور

من الصور المخزونة في الخيال فيسترجع المعنى المنسي بها ما لا مدخل فيه للحافظ اصلا ولا معنى لقوله في سرعة استعدادها لاستثباتها والتصور
لما يستعيده آه انها اذا افتقدت لان ذلك للاستثبات والتصور انما يحصل من القوة المتخيلة واسترجاع الوهم المعاني الجزئية المنسية بالصور
المخزونة في الخيال فالمدخل انما هو لهذه القوى الثلث من دون مدخلية للحافظ اصلا وهو ظاهر ايضا بالتامل في لفظ السرعة كما لا يخفى الا انما
هو بالتامل على ما قررنا اولا فافهم قال الامام فيسترجع المعنى من تلك الصور الى الحافظ لا يخفى ان التذكر ثم عند استرجاع الوهم المعنى
من الصور المخزونة في الخيال التي عرضها المتخيل عليه ولا حاجة الى الاستحفاظ ثانيا في الحافظ حتى يكون الحافظ ايضا دخلا في التذكر
بهذا المعنى هو امر فارج وهو ظاهر كيف ولو جعل الحافظ دخلا في التذكر باعتبار انه يحفظ فيها المعنى [illegible] بعد تذكره ثانيا ينبغي
ان يجعل دخلا في ادراك المعاني الجزئية ايضا بناء على انها بعد الادراك يحفظ فيها فافهم قال الشارح والمسترجعة تبدا بفعل
وكيف من افعال ثلث وهي متصرفة ومدركة وحافظة وقد عرفت ان الحافظ لا مدخل لها في الاسترجاع اصلا ويمكن ان يكون مراده
بالحافظ فيه ايضا ما [illegible] الاحتياج الى ادراك المعنى في الحافظ حين الاسترجاع مبني على ان ادراك المعنى آه [illegible] مراده [illegible] بالورود
انقاص من الحافظ لا مدخل لها في الاسترجاع لكن لا يدري لم وجه دفعه ماذا ولمن حاصل كلامه الشريف هو بيان كلا مدخل للحافظ في الاسترجاع بحسب ظاهره
حال كونه كلا مدخل له ما ذكره في جواب هذا السوال الاتي فيقال مراده ان ادراك المعنى الجزئي على وجهين احدهما من طريق الحواس الظاهرة والثاني
من طريق الباطن بان ما يفقده الوهم من خزانته واسترجاع المعنى انما يكون بعد حصول المعنى وادراكه اولا ثم نسيانه ولما كان حصول المعنى
اولا قبل النسيان قد يكون من طريق الباطن والاخذ من الخزانة التي هي الحافظ فيصح ان للحافظ ايضا مدخلا في الاسترجاع في الجملة والا
ما فيه من التكلف والتعسف قوله ويمكن ان يقال على ما ذكره الشيخ من انه ربما يزول آه لا يخفى ان اثباتهم الحافظ للصور والمعاني
الجزئية بل للمعقولات ايضا انما هو للفرق بين الذهول والنسيان كما مر سابقا وانهم قالوا ان بان في صورة النسيان تحتاج الى [illegible] المعلوم
الحافظ ولا حاجة اليها لهذه الصورة بل انما الحاجة اليها الصورة الذهول وما ذكره الشيخ من انه ربما يزول المعنى الجزئي عن
الحافظ وينساه لا تكون الا فان لا يفيد الا ان في صورة النسيان لا احتياج الى الحافظ وهو كذلك ولا يلزم منه عدم الاحتياج اليها
في صورة الذهول ايضا وبهذا ظهر كلام المحشي هو الحق جدا ولو اراد انه كما يمكن ان يسترجع الوهم المعنى من الصور المخزونة في الخيال
حالة النسيان فكذلك يمكن ان يقال انه يسترجع المعنى من الصور المخزونة في الخيال حالة الذهول ايضا فهو ايضا سخيف لان
استرجاع المعنى من الصور المخزونة في الخيال بمنزلة الكسب الجديد في حالة الذهول لا احتياج الى الكسب الجديد والا لما هو [illegible]
كما يحكم به الوجدان فتدبر قوله ويمكن ان يقال الفرق بين ادراك المعنى آه انت خبير بانه مالم يثبت ان الذهول غير النسيان
لا يثبت المدعى كما استدركه المحشي ايضا بقوله لان المعلوم من الاستحضار يغاير الاسترجاع وح يرجع الى المتعارف من ان الفرق
بين الحالات الثلثة من الادراك والذهول والنسيان يقتضي ان هناك حافظا للمدرك ولا حاجة اذن الى التجشم لا الاغراض
والجواب فان قلت هذا الاستدلال على وجود الحافظ هل يرد عليه مثل ما يرد على اثبات الخيال ام لا قلت يرد عليه الايراد

ايضا لانه لا يخلو اما ان لا يسلم انه يمكن استحضار المعنى الجزئي المغفول عنه بدون ملاحظة صورة مادية او خيالية فالامر ظاهر او يسلم ان لا حاجة
اذن الى الحافظ بل يكون ادراك الصورة وانتزاع المعنى عنها ولعل الفرق بين الذهول والنسيان ان في حالة الذهول يدرك الصورة وينتزع المعنى
منها المعنى بسهولة من دون تامل وتردد بين الصور وفي حالة النسيان يحتاج اليهما او يسلم كما هو الظاهر ويحكم به الوجدان من انه
يمكن ان يستحضر معنى جزئيا بدون ان تدرك صورة ما ونقول لم لا يكون هذا الاستحضار للقرب من الادراك الاول وكونه يمكن
لا لوجود المعنى في الحافظ فافهم   بل نقول ربما يحفظ المعنى انه لا يخفى ان هذا لا يكون في صورة النسيان مخزونة فانا نجد
في صورة الذهول وكذا ما انه يمكن ان يقال ان في حالة لا يحتاج في استحضار المعنى لا بحسب احساس جديد ولا انتزاع من الصورة
الخيالية فلابد من اختزانه في خزانة اخرى غير خزانة الصور وهو حاصل الجواب الاول الذي ذكره عند التفصيل كما عرفت ولا حاجة
الى تكلف انه لا يتفق في مثل هذه الحالة ان لا يكون الصورة مخزونة في الخيال ايضا كما في هذا الجواب والحاصل ان هذا الجواب في الحقيقة
يرجع الى الجواب الاول مع اخذ زيادة مستدرك لا حاجة اليها الا ان يجعل الزيادة زيادة توضيح عدم كفاية الخيال فتدبر قوله
الشارح كيف والمتذكر الذي هو الحافظ اه لا يخفى انه لا يمكن حمل المتذكر في كلام الشيخ على الحافظ لا ستدراكه كما قوله
واما الحافظ فهو قوة هي خزانتها فافهم   واقول هذا التوجيه من الشارح لا يلائم اه عدم الملائمة بناء على ان الوهم كما هو مبدأ للتخيل والتفكر
والتذكر كذلك مبدأ للحفظ برياسته وسلطانه على جميع القوى الحيوانية فعلى هذا التوجيه لا اتحاد المتخيلة والمفكرة والمتذكرة مع الوهم
[illegible] من الحافظ ايضا اليهما في هذا الحكم وهو ظاهر والاولى في توجيه كلام الشيخ ان يقال ان الحكم باتحادها مع الوهم بناء على اتحاد موضعهما
بخلاف الحافظ وهذا بناء على ان الموضع الاخص للوهم هو التجويف الاوسط كما ان البطن الاخير الذي هو موضع الحافظة
ليس موضعا له فافهم   كيف والحافظ هي المتذكرة على ما ذكره يعني ان الحافظ هي المتذكرة على ما ذكره والوهم اذا كان مبدأ
للمتذكرة يكون مبدأ للحافظة ايضا فلا يصح الحكم باتحاد المتذكرة مع الوهم دون الحافظة وانت خبير بانه على تقدير كون الحافظة
هي المتذكرة لا يصح كلام الشيخ اصلا سواء وجه الاتحاد بهذا الوجه الذي ذكره الشارح اولا اذ على تقدير اتحاد الحافظة مع المتذكرة
لا معنى للحكم باتحاد احدهما مع الوهم دون الاخرى وهو ظاهر ولا اختصاص لعدم صحته بتوجيه الشارح فلابد من حمل المتذكرة في كلام
الشيخ هذا على غير الحافظ مع ورود كما اشرنا اليه [illegible] فالصواب ان [illegible] قوله هذا القول كيف والحافظ ايضا مشترك
مع المتخيلة والمفكرة والمتذكرة في كونه مبدأ لجميعها الوهم كما ذكره الشارح ايضا واعترف به بقوله والحفظ [illegible] لا يخفى
ان الظاهر ان المراد من المتخيلة والمفكرة والمتذكرة في كلام الشيخ هذا امر واحد واختلاف التسمية بالاعتبار اما اعتبار
التخيل والتفكر فمشهور من كون احدهما باعتبار التصرف في مدركات الحواس والاخرى باعتبار التصرف في مدركات
العقل واما اعتبار المتذكر فما اشار اليه الشيخ بقوله وقد ذكرنا ما ينتهي اليه عملها وحاصله انها يعرض الصور الخيالية
على الوهم وينتزع منها الوهم المعنى المعين كما ذكره الشيخ وعند هذا يحصل التذكر لان التذكر هو ادراك الشيء ثانيا
بعد النسيان

بعد النسيان فيصح ان يطلق التخيل الذي هو الوصف المنتهي الى التذكر فلذا اشترك فافهم   الشارح بل ذكر فائدة الترتيب فيه انه على هذا الاصطلاح
ما ذكره فائدة للترتيب   الملكم اجاب الشارح بانهم معترفون بذلك اه الامام ايضا اجاب بذلك عن نفسه لكنه اورد عليه ايرادات
ثم ايراداته لا يخفى ضعف ما اولها لان يورد الايرادات وكتاب عنها لان يورد الايراد الذي اورده واجاب عنه
الشارح اما ما في كل سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية اه لا يخفى ان حمل كلام الشيخ على ان بيان القوى اصناف لا انواع مع عدم استقامته
بحسب المعنى واتباعه لما تحمله من التكلفات الباردة لا يستقيم بحسب اللفظ ايضا اذ ظاهر انه لا يؤدي هذا المعنى بهذا اللفظ من له ادنى
مذاقة بالعبارة واقل ممارسة بالكلام فكيف الشيخ الذي هو من اعاظم الاصدقاء والاكارم الاطلاء وظني انهم قد سهوا في المقام
وبعدوا عن المرام وليس مراد الشيخ ما فهموه بل مراده من التصنيف المصادرة والوضع في مثل كلامه ان تفصيل القوى النفس
الانسانية على سبيل المصادرة والوضع من دون اشتغال ببرهان وحجة والدليل على ان مراده ما ذكرنا مع قطع النظر عن استقامته
بحسب اللفظ والمعنى ما ذكره في طبيعيات الشفاء حيث قال فصل في تعديد قوى النفس على سبيل التصنيف لنعد الان قوى
النفس على سبيل الوضع ثم نشتغل ببيان حال كل قوة فنقول انتهى ودلالته من وجهين احدهما ان دأب الشيخ في الشفاء
انه كثيرا ما يذكر في عنوان الفصل عبارة ثم تكرر مضمونها تارة اخرى ثم يشتغل بالكلام من اقامة الحجة على المرام وغيرها مثلا قال
في اوائل الطبيعيات فصل في تعديد المبادئ للطبيعيات على سبيل المصادرة والوضع ثم ان للامور الطبيعية مبادئ ومنعوتا
ولنعدها وضعا على ما هو الواجب فيها ونعطي ما بيانها فنقول انتهى الى غير ذلك من المواضع كما يظهر من تتبع كتاب الشفاء
فعلى هذا الظاهر ان قوله على سبيل الوضع هو ما ذكره اولا بقوله على سبيل التصنيف واذا كان كلامه في الشفاء بهذا المعنى فظاهر ان مراده
ههنا ايضا كذلك وثانيهما انه عد القوى التي عدها ههنا انواعا متباينة لا اصنافا هناك في هذا الفصل الذي يعد القوى على
سبيل التصنيف فظهر انه لم يفرق بين القوى الحيوانية والقوى الانسانية في ان الاولى انواع والثانية اصناف فقط
ولعل المراد توجيه كلام الشيخ انت خبير بان هذا لا يدفع ايراده الاول ولعل المراد دفع الايراد الثاني فقط   اقول لا يخفى
على الناظر فيه ان مراد الظان منع انتقال النفس ودركه في ما يلقيه المعلم في زمنه تدريجيا ما لا وجه له اما الانتقال فقط واما الحركة فكذلك ايضا
اذ لا معنى لها الا الانتقال التدريجي وهو حاصل بعينه بلا ريبة اذ لا يلزم في الحركة الذهنية ان يكون ما فيه الحركة حاصلا اولا في الذهن ثم
يتحرك فيه الذهن بل يكون وجوده في اثناء الحركة ايضا كما اذا فرض ان متحركا في الخارج يوجد له مسافة تدريجيا ويتحرك فيها فظن ان
مثل هذا بعيد من الحركة ولا يلزم وجود المسافة اولا ثم الحركة فيها   كما صورته الاستفاضة من   لا يخفى ان الاستفاضة
ان كانت تدريجية كما في الاستفاضة من المعلم فلا يبعد عدها ايضا من الفكر لان حصول الفكر نفس الحركة التي نشأ من عداده كلما حصلت
الحركتين معا وان كان زعم الاستفاضة من المعلم منه اوضح عداده اقرب وان كانت دفعة فلست ما يختص فيه ويحتمل زيادة كلام فيه
فافهم   تضعيف لان التعقل بالاختيار لا يكفي اه بل هذا ضعيف اذ لا معنى لكون الحركة الاختيارية الا ان يكون الانتقال

التدريجي بالاختيار ولا شك ان النائم ينتقل تدريجا بالاختيار من معقول الى معقول ولا معنى ايضا لكون الترتيب بالاختيار الا ترتب حصول
هيئة على المعلومات على حركة اختيارية فيها وهو حاصل فيهما التية فالوجه الضعف فتدبر على ان تعارض صورة الحركة آه
قد عرفت انه اذا كانت الاستقامة على سبيل التدريج فلا يبعد القاعدة من الفكر او من عوارضه ولزم الحكم بكون كذلك فالفرق ظاهر كما
لم يقصد ان يكون للنفس على ما انه يفاض عليه المقدمات تدريجا في تعقيد الى الانتقال من مقدمة الى اخرى ولا حركة فيها فلانه لو كان كذلك
لا يبعد الصورة الاولى من الحركة الفكرية الاختيارية وهذا بخلاف النائم لان النائم ايضا اذ يلقى اليه المعقولات تدريجا فيقصد الى
الانتقال والحركة فيها فلا مانع اصلا من عده فكرا او ما في حكمه فتفكر اذ فيضان المقدمات انما يعد دفعة واحدة انت خبير بان
الشهر منهم ان الانتقال من المبادي الى المطالب في الحدس دفعي ويشير اليه الشيخ فاذا كان فيضان المقدمات تدريجا فكيف
يتصور الانتقال دفعة فلا بد من ان يكون الفيضان دفعة حتى يتصور الانتقال دفعة واذا فرض حصول الفيضان تدريجا
فيمكن ان لا يبعد هذه الصورة من قبيل الحدس على ما اشتهر منهم بل انما ان يعد من الفكر او من عوارضه لان الشرط فيه القصد والارادة
الى الحركة والانتقال الذي اشترطاه فيه فقسماه انما الشرح وهي زاوية الحقيقة الناشئ من خطأ يمكن ان لا يكون زائدة ملحقة
من قبيل الخطأ بان يكون الواو للوصل ويرجع حاصل الكلام حينئذ الى ما ذكره الشارح بعينه فتدبر واما ما ذكره من التوجيه
فلا يخلو عن تعسف بل لا يكاد يصح لاستلزامه وقوع الحركة الثانية في الحدس وهو خلاف ما صرح به الشيخ فتأمل
الحاكم وربما لا يتعدد الفكر فلا يختلف بالعدد لا يخفى ان حمل مراد الشارح على هذا بعيد جدا بل الظاهر ان مراده ان الاختلاف في الكيف
في الفكر اكثر من الاختلاف بحسب الكم لان في الفكر حركة وقلما تتفق المشابهة فيها بخلاف الكم فانه كثيرا ما يقع الاتفاق في التعدد
وهذا اولى فرض انه محل التأمل فلا شك انه الاولى واقرب الى محل الحاكم بل المراد انه قد يكون آه يرد على هذا ايضا ما اورده
على الاحتمال الاول اذ تشابه الاشخاص في الفكر في هذا المطلب الخاص بحسب السرعة والبطء لا يستلزم تشابههما مطلقا فيمكن
اختلافهما بحسب الافكار الاخر وهو ظاهر ولعل حمل كلام الحاكم ان الفكر الواحد ليس فيه اختلاف بالعدد لكن كل فكر فيه اختلاف بحسب على ان حمل كلام الشارح في الفكر
السرعة والبطء فيمكن الاختلاف الكيفي في الفكر اكثر من الاختلاف الكمي فيه واعترض بانه يجوز ان يكون فكر لا يحصل فيه
الاختلاف الكيفي ايضا بان يفرض ان هذا الكاتب في المطلب الخاص مثلا لا يكون فيه تفاوت بالسرعة والبطء بالنسبة
الى جميع المتفكرين فاجاب بانه مستبعد وعلى هذا لا يرد ما اوردنا لكن يرد ان على هذا ايضا لا يلزم عدم تحقق الاختلاف
بالسرعة والبطء في هذا الفكر اذ غاية ما يلزم من الفرض المذكور عدم تحقق الاختلاف في هذا الفكر نظرا الى افراده
المحققة من الاشخاص لكن يكون فيه اختلاف بالنسبة الى الافكار الاخر الكائنة في المطالب الاخر وهو ظاهر وظاهر انه
لا يشترط في المقايسة بين الافكار كونها في مطلب واحد وايضا الظاهر ان المراد ان الاشخاص تختلف في الفكر كما وكيفا
وفي الحدس كذلك ولما اختلافهم في الفكر بحسب الكيف اكثر منه بحسب الكم وفي الحدس بالعكس وعلى هذا لا دخل لما ذكر في هذا

المطلب

المطلب بل انما يفيد ان الفكر يتحقق فيه الاختلاف الكيفي دائما لا الاختلاف الكمي فتدبر الشارح ولما كان طرف النقصان مشاهدا آه
الظاهر انه ناظر الى ما سبق من كلامه ان المراد بطرف النقصان هو ان يخيب جميع افكار الشخص عن مطالبه وطرف الكمال وجود القوة القدسية
على اصل الاستدلال حينئذ انه انما شاهد ان من ارباب الاشخاص الكاسر من هو في غاية البلادة الى ان خيبت جميع افكاره عن مطالبه فيمكن ان يحصل منهم مقابل
هذا الحد وقال الامام واعلم ان هذه الحجة يمكن ايرادها على وجهين احدهما ان يقال الحدس قابل للزيادة والنقصان فكما جاز الانتهاء في
طرف النقصان الى عديم الحدس جاز الانتهاء في طرف الزيادة الى عظيم الحدس وثانيهما ان نسبة الحدس الى الفكر ونقول لما وجب الفكر الى
طرف ناقص ان يكون له طرف كامل وجب في الحدس الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل انتهى وانت خبير بان طريق الشارح
احسن في نفسه لكن طريق الامام اوفق بكلام الشيخ منه الا انه لا يخفى ان الامام اعترض وقال والحجة على الوجهين ضعيفة لانها من التمثيلات
وهو كما قال ثم قال والمفيد في اثبات القوة القدسية ان نقول لا شك ان التصديقات النظرية تنتهي الى التصديقات البديهية
والتصديقات البديهية متوقفة على التصورات اجزائها فالعلم بان الكل اعظم من الجزء متوقف على تصور الكل والجزء والاعظم
ولا شك ان النفس الانسانية قابلة لهذه التصورات ثم التصديقات البديهية لما لم يتوقف على امر سوى تصور مفرداتها لا يتوقف
مفردات تلك التصديقات على امر سوى علم كان ذاتيا ثم التصديقات البديهية مع ان تكون تصور اجزائها كافيا في الجزم بذلك لزم
التصديق فاذن النفس الانسانية يمكنها ان تستحضر عند نفسها لهذه القضايا الاولية ثم هذه القضايا الاولية عند تعاقبها [?]
بل انما تمكنه الاجتماع وهي كل شيء اجتمعت يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة فاذا كانت النفس وحدها تمكنه الاتصاف
بجميع القضايا التي يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة كانت ايضا ممكنة الاتصاف بذلك العلم النظري من غير تعلم معلم ثم ان العلوم
النظرية عند تركبها بل هي بنفسها علوم اولية فاذن قد تحقق ما ذكرناه انه يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب
لتحصيلها على اسرع الوجوه ولا معنى للحدس الا ذلك الا ان اشتغال النفس بتدبير البدن ومعارضة الوهم والخيال ممانعة لذلك
فثبت انه مقتضى الفطرة الاصلية هو الحدس القوي ومن الحاجة الى الفكر لاجل العوارض الخارجية ولهذا قال عليه السلام كل مولود انتهى ولا يولد على الفطرة صح
يخفى ان هذا الضعف كذلك انه اذا جاز حصول بعض التصديقات والتصورات البديهية من دون تعلم معلم والتعارضة [?] لا يلزم
امكان حصول جميع التصديقات والتصورات البديهية كذلك لا سيما لجميع النفوس كما ادعاه وثانيا ان الظاهر انها غير متناهية
وهو ظاهر واما ثانيا فلانا سلمنا امكان حصولها لكن لا نسلم امكان اجتماعها شيئا فشيئا بالنسبة الى كل شخص اذ دلائل بطلان قوة
البشر اضعاف جميع المعلومات مما يستلزمه لكن لانا نسلم انه عند حصولها واجتماعها جميعا يمكن ان تحصيل النظريات التي تكتسب
اولا من تلك البديهيات من دون تفكر اذ الظاهر انه حصول مبادي المطلوب الذهن لا يكفي في حصول المطلوب بل لا بد من ان يسوق الذهن
مبادئه والالتفات اليها بعين الصور الحاصلة في الذهن ثم ترتيبها على وجه يحصل به المطلوب وهل هذا الا الفكر ثم بعد
ذلك ايضا لا نسلم انه يمكن حصول النظريات لكل نفس كما زعمه او رتبها كان شخص بحيث يثبت مطالبه عن افكاره

ولو لم يكن كذلك القضايا الفطرية لتوقفه لانه ليستحضر جميع معلوماته ولا بغير قوة بذلك كالنفس التي شغلها الكتب كثيرة ولا بكثرة لم تستطع جميعها
ثم فرق بعد ما ذكر من حال الفطريات التي لا تكتسب من النظريات الاولي اقول يرد عليه انه لا يحتاج الى الوهم آه لا يخفى ان هذا الذي ذكره
من الاسترجاع القضايا تحتاج الى كسب جديد وغير ان دلو الذي يستحضر ذلك فيجب ان يقدر الوهم على استحضار المعني من شانه ان يخبر ان يتفرع من الصورة
الخيالية او يتفرع عنها القضايا لكن لا يكون تحقيقا لان الذي يقوم عليه التحقيقية صور الخيال صورة مفردة ومن يتفرع عن احديها المعنى المعين فافهم
الاجوز ان يكون آه هذا الايراد قد اورده الامام وكلام الشارح يحتمل الرد عليه كان بيانه على انه لا يجوز ان يكون النفوس الفلكية
عاقلة لجميع الاشياء بالفعل دائما وفيه تأمل لعدم وجه التأمل فيه فزط اقول كثيرا ما يجب للدخول آه فيه نظر لان الشارح
انما بين ان ملكة الاستحضار من دون ان يورده بل انما قال ان تلك الملكة هي ملكة الاتصال وعلى هذا لا يرد عليه ان الوضع
الذي ذكره من ان يدرك النفس ... ثم يدل من دون ان يعبر بالكلية فيه ملكة الاستحضار لا ملكة الاتصال بل لعله ما يعبر الاتصال
ملكتها بالنسبة الى هذا المدارك الخاص لا يمكن ان يرجع بعد ردها الى من دون تجشم كسب جديد ولو سلم انه لا حاجة الى ملكة الاتصال
القضايا كان ينبغي ان يورد الايراد بانه لا حاجة الى ملكة الاتصال الى الاستحضار دون توقف حصول ملكة الاتصال على حصول
ملكة الاستحضار ثم اذ يجوز ان يكون النفس ملاحظة زمانا طويلا من دون ان يقع ذهول واستحضار في البين ولا شك انه لم يحصل
ملكة الاتصال بالنسبة الى مخصوص هذا الشيء ولو لم يكن ملكة الاستحضار على الاستحضار والقضايا وسبب هذه الملكة يمكن ان
يرجع اذا ذهل عنه من دون كسب جديد اذا لم يتفق جنسه بهذه الملكة فتدبر ولعل هذا مبني على اعتقادهم آه لا يخفى
ان اعتبارهم في العقل بالفعل ملكة الاستحضار لا مدخل له في هذا المقام لان الكلام في مطلق الذهول سواء كان في المرتبة التي تسمى
بالعقل بالفعل اولا فهو غلط المحاكم وبهذا اللفظ بحجة اخرى له لا يذهب عليك ان الامام بعد ما قرر الحجة على ما ذاه تا
ذكره الشيخ قال ويقرر بهذه الحجة بطريق التقسيم وقررها بحجة اقتصار بالنسبة الى كلام الشيخ لكن فيه واذا كان كذلك فيقول انه لا حاجة
في تقرير هذه الحجة الى ذكر المقدمات المذكورة لان محل العلوم سواء كان جسما او جسمانيا اولا جسما ولا جسمانيا فان الكل يخلفه
الوضع وكيف فانه قد صار عالما بعد ان لم يكن وذلك لابد له من سبب قد ادا لا شك فيه انا لشك في قوله ثم لو قرنا ما له وعلى هذا
فظن ان مراد الامام ان الحجة التي ذكرها الشيخ فيها تطويل بلا طائل ولا ان اصلها بهذه الحجة وقع اعتراض المحاكم حالا ووجه له اصلا كما لا يخفى
ثم لعل تعالى ان جانب الشيخ ان الحجة التي ذكرها الامام ولان كانت تثبت بها وجود العقل لكن لا يظهر منها انه قرانه للنفس في الوضع
لسبب وجود وجود مثل انه خزانة القضايا وهي لا بد من اثبتها اخذه الشيخ في ترتيب الفرض لكن لا يبعد ان يقال ان معنى الافتراق ان الدرك
يتشبه لحقهم ليس بسوى ان تفاض على النفس الصورة المذهول عنها من العقل لجميع الصور بالفعل من دون مشقة واكتساب
جديد وظن ان الاصل في هذا الى وجود عقل كل والاخطوط القضايا في صورة الذهول عنه من دون مشقة وكسب جديد وما
لا شك فيه ولا حاجة له الى برهان ودليل كالحجة التي ذكرها الامام على التقدير بما هنا يثبت وجود ادراك فلا حاجة اذن الى الشيخ

مع ذلك صرف للذهول والنسيان ثم قال واذا عرفت ذلك فنقول اصل الحجة يرجع الى ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا ان يكون عقلا بالفعل م م

المستقر م

لو

لو فتأمل المحاكم اجاب الشارح بان الحجة دالة آه هذا الجواب بكلام الامام الآخر فيه الشيء يشار الى ان عالما آه فيه ان الرجل
الآن على تقدير تمامه لا يدل الا على ان الجوهر لابد ان يكون عالما بما وهو ليس بكاف في هذا المقام كما لا يخفى اقول فيه نظر لان الامام
اورد المنع آه لا يخفى بعد هذا التوجيه لفظا ومعنى اما لفظا فظ واما معنى فلان الشارح ابطل احتمال ان يكون الافتراق في النفس
سابقا فلا وجه للتعرض له بهذا القضايا قوله ويمكن حمله على انه دليل اقناعي لا برهاني كما يظهر عند التأمل فيه تأمل
لما مر — اذ من المعلوم ان استعداد النفس آه دليل لكون الاراد بالعقل الموجود ما له دخل في الايجاد حاصله ان الاستعداد كان من زوال بقاء الملكة
الفعال م — فلا يجوز ان يكون علة موجدة لها فالمراد المبادي مع انه من جملة العلل الموجدة للملكة الاستعداد والقضايا التي تحقق الملكة هو العقل فلا يجوز
ان يكون الاستعداد علة موجدة لها ولا شك ان الاستعداد آه لا يخفى ان الظاهر من كلام الشارح حيث قال اراد الشرع العلة الموجبة
لهذه الملكة في النفس التي هي استعداد ما الى تلك الصور آه ان كلامه الذي صنفه للملكة لا للعلة وقع بشكل الامر حيث ان الملكة
اذا كانت هي الاستعداد فكيف يعقل ان يجعل علتها قوى النفس التي هي القضايا استعدادات فلذلك تكلف في
توجيهها الكلام بما ذكر ثم لا يخفى ان الحق ولا يبعد كثيرا في توجيه كلام الشارح لكن بقي بعده شيء آخر تعرض لتوضيحه وهو قوله بعد ذلك
والتوجيه هي الثالثة هي المقتضية للملكة المذكورة وانما تتم الاستعداد بها آه حيث ان ضميرها ان كانت راجعة الى الملكة يلزم ان يكون
الملكة علة للاستعداد مع انه من جملة الاسباب القضايا لها فكيف وان كانت راجعة الى القوة يلزم ان يكون الملكة هي الاستعداد على ما هو الظاهر
وقد جعلت معلولة له فلابد ان يحمل الكلام على الاضمار الشيخ وقال انه اراد بالاستعداد الملكة التي يحصل بسببه وهو كما ترى وبالجملة
كلام الشارح في هذا المقام مشوش جدا ولكن يحمل ملكة الاتصال آه على هذا القضايا لابد من ارتكاب تكلف في لفظ الاستعداد
المذكورة بان يحمل على نفس الاتصال فافهم الشيخ كثيرا يعرف النفس في الخيالات الحسية آه لانه تسوى لم يتم الادراك
الظاهر بان القضايا الخيالات الحسية والمثل المغيبة اذ لعلها القضايا سببية في اكتساب النفس استعداد لحصول
الصور الكلية وكانه لظهوره لم يتعرض لها لكنه خلاف الظ المحاكم فالبحث عن الكمالات مشترك بين المنطقيين والحكماء باعتبار اياه
ظاهره ان البحث عن الكمالات مقصود بالذات في المنطقين لكنه باعتبارين وظاهر كلام الشارح حيث قال فوقع اشتراك المنطقيين
في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد ان البحث عن تلك الكمالات في احدهما وهو نمط التجريد على ما يدل عليه سابقة غير مقصود ولعل
كلام الشارح اظهر لان في النمط الثالث لما كان يبحث عن ماهية النفس واحوالها وكمالاتها كان ينبغي ان يذكر فيه كمالاتها الذاتية
والعوارض الذاتية وتفصيلها ويبين كل قسم منها ان ما هو في نمط التجريد لما كان يبحث عن بقاء النفس بعد البدن وانها تبتهج
بكمالاتها الذاتية ليس فيه موضع اثبات كمالاتها الذاتية وتفصيلها وبيانها كما ليس فيه موضع اثبات ماهية النفس بل ينبغي
لما مر — احالته في كل منها على النمط الثالث لكن اراد الشيخ ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية والعوارض الذاتية تصدى
للبحث عن تلك الكمالات والبرهان عليها فكان ذلك البحث بالعرض لا انه يقال مراد المحاكم ان البحث في الجملة مشترك

بين المتطابقين وهو كذلك اذ لو فرض الموجود في الخارج النفس بتعريف كالانفعالات الذاتية بعد البدن دون غيرها وهو كبحث في الكلام عن الكمالات لا لأن
البحث عنها تفصيلا ولان الكمالات الذاتية ما هي عين غيرها بما هو مشترك بينهما فتدبر   اقول ان هو قول الشيخ والشارح في الاستدراك الاول لا يخلو
من او المراد بالاستدراك على الشيخ والشارح بانهما اخذا عدم الانقسام مطلقا كيف وقد صرح بان مراد الشيخ عدم الانقسام الى
الاجزاء المتشابهة وهو لا يتم الا بان يستدرك عليه بانه اخذ عدم الانقسام مطلقا فيستدرك على ارادته من هذا الاستدراك على التوجيه الذي
نقله فيه ولو قيل كما نقل التوجيه الذي ذكره من قبل نفسه وهو ظاهر وعلى هذا الوجه لا ذكره المحشي اصلا فافهم   الحاكم الا ان يقول
هذا الانقسام آه فيه نظر اذ المراد لان الايراد الذي اورده الشيخ في انقسام الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف المراد منها انقسامها
لا حصصها التي هي في الانواع والاصناف فيكون ذا انقسام الى المتشابهات وعلى هذا الوجه لا ذكره الحاكم نعم
يمكن ان يقال في جواب لا يقال ان الجواب الذي سيذكره الشيخ عن هذا الايراد لا يلايم تقريره لهذا الوجه بل انما يناسب تقريره على
الوجه المتبادر منه كما لا يخفى وهو انه اعلم ان الامام حمل هذا الايراد ايرادا على الجواب عن الايراد بالانقسام الى المتشابهات
وبين وجه التشابه فيه بما ذكره لا يقال فافهم   على ان الانقسام الى الانواع اه فيه ان الحاكم ايضا حمل الانقسام الى الانواع تحت
الانقسام الى المتشابهات فمن يرد ذلك عليه بل جعل الشبهة شبهة على اصل الدليل حيث اطلق المستدل نفي الانقسام عن الصورة
العقلية حيث جاز في المعقولات ما هو غير منقسم الى آخره بخلاف الشارح اذ حمله على خلاف الانقسام الى المتشابهات كما يظهر من
النظر في كلامه ومثل ما ذكرنا تحقيق لمن تتبع ايراده الاول ايضا عن الحاكم بان يقال الخ كلام ظاهر في ان المراد منه الكل الى الاجزاء حيث
قال واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل الى آخره ما قال ووقع الا وجه
لحمل الانقسام الى الانواع ايرادا عليه بخلاف كلام الشيخ اذ ليس فيه ذلك ووقع يمكن ان يورد عليه ذلك الايراد ايضا فافهم
الحاكم فلابد ان يكون في المعقول ازيد من القسم اه فيه بحث لانه ان اراد انه لابد ان يكون في المعقول ازيد مما يوجد في القسمين ففيه انه غير
مسلم وما ذكره من الدليل غير صحيح اذ لا يتجه في رفع قوله كما لا يخفى لانه ان اراد انه لابد ان يكون فيه ازيد على كل واحد من القسمين ففيه
انه لا مدخل في الملازمة التي ادعاها من انه لو كان حصول القسمين في العقل شرطا لحصول ذلك المعقول في العقل لكان فيه ازيد
على كل منهما اذ لا يحتاج الكل من ازيد على الجزء ضرورة ولا حاجة الى اخذ الاشتراط المذكور وهو ظاهر لا يقال لعل الحاكم بين الملازمة
لاجل دفع توهم من يتوهم ويقول لعل الصورة المعقولة كان لها قسمان لكن اذا حصلت في العقل لا يلزم ان يحصل فيه
القسمان بل يكون في العقل بسيطا نظرا الى ما يقولون ان البسيط الخارجي قد يكون مركبا بحسب الذهن لانا نقول بعد الاغماض
عن بطلانه ضرورة كيف يجوز القول به في هذا المقام اذ الغرض من هذا المقام الاعتراض على الدليل الذي اورده من ان الصورة
العقلية بسيط غير منقسمة والا كان محلها الجسم او قوة فيه لزم انقسامها فانه يجوز ان يكون الصورة العقلية ايضا
منقسمة فالقول بان الصورة المعقولة لعل لها قسمان لكن كانت في العقل بسيطة اي حاصلة اذ على هذا لا يلزم وقوع

في الدليل

في الدليل اصلا كما لا يخفى فلا يذهب عليك ان مجموع ما ذكرنا تتم الدليل ولا حاجة الى الشق الثاني في الترديد فيلزم استدراك احد قوليه وانه لم يورد هذا الوجه
الاول في وجوه ابطال الشق الاول الا على هذا الوجه الذي قرره الحاكم على محاذاة الشرح بل على ما هو الظاهر من كلام الشيخ من ان الشروط مباين للمشروط
بالمهية فيلزم على تقدير الاشتراط المباينة بين الكل وقسميه في المهية مع انه ليس كذلك وعلى هذا استقام ما ذكرنا فتدبر   الرابع انه يجوز ان يكون الاشتراط
من حيث الشخص فيه بحث اذ لا معنى لان يقال ان المهية المعقولة من حيث الشخص يتحقق العارض والاشتراط المذكور من هذه الحيثية اذ الكلام
في نفس المهية المعقولة من حيث هي هي لا بحيث يتشخص فالصواب ان يقال يجوز ان يكون الاشتراط من حيث الصنفية وقد يكون العارض المذكور
متحقق الطبيعة الصنفية ولا يلزم مخالفة الكل في المهية النوعية مع القسمين والقسمة الى الاجزاء المتشابهة لا يتحقق الا بين ما يتفق
الاجزاء والكل في المهية النوعية لا المهية الصنفية ايضا وهو ظاهر هذا تمام الكلام انه يمكن نقض هذا الدليل او لا بالصورة الخيالية
بان يقال الصورة الخيالية منقسمة الى اجزاء متشابهة البتة وقد اعترفوا بانها تكون حصول احد القسمين الآخر شرطا في حصول المجموع
ضرورة والا لامكن تحقق الكل بدون الجزء ووقع لو لم يكن في المجموع امر زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله فلم يلزم ما ذكره هذا على
محاذاة ما ذكره ويمكن ان يخالف ايضا ما ذكرنا في الحاشية السابقة انه مستدرك ويقال لا شك ان المجموع غير كل واحد من الجزئين
فيه زيادة على آخر الدليل وثانيا بنقض الذراع والذراع مثلا واجزاء المنقص ظاهرا وثالثا بتعقل الذراع والذراع مثلا في
العقل بان يقال لا شك ان العقل يدرك الذراع الكلي ولا شك ان حصوله في العقل شرط بحصول نصفه مثلا ويتم الدليل او يقال
ان مغاير لنصفه مثلا في العقل الى آخر الدليل والحق في الجميع ما ذكرنا ان الفرق ان مغايرة المجموع للاقسام في المهية الصنفية والاتحاد
في النوعية فان قلت قد تقرر ان الصورة المعقولة مجردة على مغايرة ذاتها قلت هذا غير مناف لما ذكرنا فان الصورة العقلية
اذا كانت صورة المهية النوعية لزم ان يكون مجردة عن مغايرة تلك المهية واما اذا كانت صورة المهية الصنفية فلا يلزم
تجردها عن مغاير المهية النوعية بل يلزم تجردها عن مغاير المهية الصنفية وعلى هذا القياس فتثبت   اقول فيه بحث
لان حصول الجزئين آه يمكن ان يقال لعل تقرير الدليل بهذا الا انه لا يمكن كون كل واحد من القسمين بانفراده مع الآخر شرطا في
كون ذلك المعقول او لا ووقع يندفع ما اورده وكذا يندفع دفعه للوجه الثالث ايضا فان قلت انه كون كل واحد مع
الآخر منفردا مستدرك اذ الاشتراط كونه غير منفرد ايضا مستلزم لما ارتبه وكذا عدم الاشتراط كذلك ايضا مستلزم لما ارتبه
في الشق الثاني فلا حاجة الى اخذ الاشتراط كذلك قلت قد عرفت ان اخذ الاشتراط مطلقا مستدرك في الا انه ما ارتبه في
الشق الاول ولا مدخل فيه لاخذ الاشتراط الكذائي وهو البحث الذي ذكرنا ومع قطع النظر عنه لا يرد ايراد الحق وكذا
في الزام ما ارتبه في الشق الثاني لا حاجة الى اخذ عدم الاشتراط اصلا كما قرره الحاكم في الاستدراك ولا مدخل فيه
لاخذ عدم الاشتراط الكذائي فتدبر   الا ان يقال اذا انقسم بالفعل الصورة العقلية آه لا يخفى ان انفصال
الصورة العقلية بطريق الانفكاك كما انه غير معقول ضرورة ولا اقل من منزلة المنع والانفصال الوهمي غير

ل نبقول

والقول بان حصول العقل لا يشترط بحصول نصفه سقط صح

اشتراط مع

كاف في ثبوت المادة وايضا فنقول بعد تسليم ان المقدار لا يحتاج الى المادة في الذهن سواء كان ذهنيا او قوة لها وعلى هذا الزم ان يكون للمقدار في الخيال
مقارنا للمادة الا ان يقال ان المراد انه لا يحتاج في الذهن الى مادة مخصوصة لا الى المادة مطلقا كما قال بعضهم لكن كان الظاهر من كلام الشيخ انه لا يحتاج فيه
الى المادة مطلقا موافقا لما يحكم بالوجدان وايضا قد مر سابقا ان المحل الذي المادة جزء له لا يحصل في العقل فلعله ملزم اخذ ان الصورة العقلية
المنقسمة الى اجزاء متشابهة في الوضع يكون لها مادة معقولة ايضا وايضا لا شك ان المقدار يحصل في العقل ويقبل الانفصال الى الاجزاء
فلا بد ان يكون له مادة كما هو حكم الوجدان فتامل   اذ لو تعقل احدهما فقط لكان فيه انه يجوز ان يكون كل منهما مع الاخر شرطا
لحصول الهيئة في ضمن المجموع في العقل ولا يلزم من عدم جواز حصول كل واحد منهما في العقل بناء على حصول الهيئة في ضمنه لجواز ان لا يكون منه دام
الكون المذكور شرطا لحصول تلك الهيئة في ضمن كل فرد وكذا رد على قوله واذا لم يكن كون احدهما مع الاخر شرطا له اذ يجوز ان لا
يكون الكون المذكور شرطا لتعقل الهيئة في محل ولئن كان شرطا لتعقلها في ضمن هذين القسمين ويمكن ان يقال ان الكلام في اصل الهيئة
المعلومة من حيث هي دون خصوصيتها [illegible] فنقول حاصل الكلام ان الهيئة المعلومة من حيث هي اذا كان لها جزءان في العقل
والمفروض انهما متشابهان وتشابههما في الكل في الهيئة فيكون كل واحد منهما في العقل لئن كان شرطا في حصول الهيئة فلا يمكن
حصول كل منهما ايضا منفردا فيه لانه مشارك للكل في الهيئة ولا يمكن القول بانه لعله يكون شرطا لحصول الهيئة في ضمن المجموع
لا في ضمن الجزئين لان المفروض ان المجموع ليس الا الهيئة فقط من دون امر اخر كما هو شان الهيئة المعقولة ولو قيل ان المجموع ولئن كان
هو الهيئة فقط لكن لا يلزم ان يكون الجزءان ايضا كذلك فيجوز ان يكون الكون المذكور شرطا في حصول المجموع دون الجزئين
قيل ان هذا باطل في جزئين احدهما اذا لم يكن شرطا لحصول اصل الهيئة فكيف يمكن ان يكون شرطا لحصول الهيئة مع شيء
اخر [illegible] الجزءان اذا كانا هما الهيئة مع امر اخر فكيف يمكن ان يكونا جزئين لنفس الهيئة من حيث هي فان قلت فعلى هذا
يمكن ان يقال ان الهيئة من حيث هي المعلومة اذا كان لها اجزاء متشابهة في الهيئة فان كانت الاجزاء نفس الهيئة يلزم ان
يكون الجزء اجزاء النفس وان كانت الهيئة مع امر اخر فلا يمكن ان يكون الهيئة مع امر اخر جزء الهيئة من حيث هي ولا حاجة الى
التطويل الذي ذكره قلت نعم هذا دليل اخر ولا شك انه اخصر لكن ايضا ما ذكره لكن لا يلزم منه الاستدراك
المصطلح [illegible] اذ اخذ في مقدمته لا يحتاج الا اخذنا فيما ذكره وهو لزوم كون الجزء جزء النفس وانما يلزم الاستدراك
لو لم يوخذ فيه مقدمة خارجة اصلا ثم الاستدراك بمعنى التطويل مسلم لكن لا ادري [illegible] وكذا لا يمكن على هذا القول
بجواز ان لا يكون الكون المذكور شرطا لحصول الهيئة في العقل في محل ولئن كان شرطا لحصولها في ضمن القسمين كالاخير
ثم لا يذهب عليك انه قد ورد على ما ذكرنا لكن الشق الثاني يعبر ركيكا جدا اذ بعد فرض كون القسمين جزء النفس
الهيئة لا يحتاج اصلا الى فرض عدم اشتراط حصول نفس الهيئة بحصولهما ويمكن ان يقال لعلهم لا يقولون القسمين جزءا
لنفس الهيئة في نفسها حتى يعبر الشق الثاني ركيكا بل نقول حاصل كلامهم انه بعد ما استدل الشيخ على ان الصورة المعقولة
غير منقسمة

غير منقسمة والا يلزم ان يكون محلها غير منقسم كما ان ظن ان يقال ان الصورة المعقولة ولئن كانت غير منقسمة في ذاتها لكن يجوز ان تعرض لها منقسمة بتبعية المحل
فيكون لها اجزاء متشابهة والمراد من الوهم الذي ذكره الشيخ هذا وحاصل التنبيه الواقع لدفع هذا الوهم ان الصورة المعقولة قد تكون القسمة الانقسام منه
يحصل ان في العقل بتبعية المحل القسمان المتشابهان ان المتشابهان للكل شرطين في تعقل الهيئة المعقولة فيلزم ان يكون الهيئة المعقولة مغاير
للجزئين القسمين لان الهيئة وهي بسيطة ضرورة ولئن لم يكونا شرطين ففي كل جزء من المحل يحصل الهيئة حاصلة وفيه بلاغ ولا يلزم
حصولهما في الذهن فيلزم منه الزيادة والنقصان وعلى هذا الانسحاب في القسم الثاني اصلا لم يندفع عنه ايضا [illegible] الايرادات
المذكورة سابقا على الدليل لكن الاخفى ان حمل كلام الشيخ على هذا ايضا يستلزم الاشتمال على زيادات كالاخفى وايضا
هذا التقرير ايضا مع قطع النظر عن عبارة الشيخ يشتمل على تطويل ولا حاجة فيه الى هذا التقسيم بل يكفي ان يقال اذا كانت
الهيئة واحدة في نفسها منقسمة بتبعية محلها ايضا الى الاجزاء المتشابهة فلا شك ان في كل جزء من المحل تلك الهيئة وفيه بلاغ
فيلزم تعقل الهيئة في حال واحدة تعقلات كثيرة بل غير متناهية وهو باطل ضرورة ومع هذا لا يمكن ان يورد عليه ايضا انه يجوز ان يكون
حصول الهيئة في كل المحل شرطا لتعقلها فيه ولئن كانت حاصلة في اجزاء المحل لكن لا يمكن ان تصير معقولة فيها ايضا على انتفاء شرط
تعقلها ويرد ايضا ان هذا الدليل على التقدير تمامه انما يدفع احتمال ان يكون الهيئة المعقولة واحدة في نفسها منقسمة
بتبعية محلها لكن اذا كانت في ذاتها منقسمة بالانقسام الوهمي الى الاجزاء المتشابهة كالذراع والذراعين مثلا فلا يدفع هذا
لان الحاصل في اجزاء المحل ليس نفس الهيئة المعقولة بل جزء منها واشتراك الهيئة المعقولة مع اجزائها [illegible] انه في اصل الهيئة
النوعية كان نفس الهيئة المعقولة اذ يجوز ان يكون الهيئة المعقولة هيئة مستقلة كالذراع والذراعين هذا ولئن بجبر بانه اذا
قرر الدليل على الوجه الاخصر الذي ذكرنا سابقا يرد عليه ايضا شيء مما اوردنا انفا بان يقال ان اريد بكون الهيئة المعلومة
ذات اجزاء كون الهيئة النوعية المتشابهة في الكل والاجزاء ذات اجزاء فلا نم ان الاجزاء اجزاء لها حتى يرد [illegible] دفعها
ويلزم على كل احتمال محذور وان اريد كون الهيئة المعلومة ذات اجزاء فهو صحيح لكن ح فنقول ان اريد بكون الاجزاء نفس
الهيئة او مع غيرها كونها نفس الهيئة المتشابهة او مع غيرها فنختار انها مع غيرها ولا يلزم ح بهوان يكون الهيئة المتشابهة مع
امر اخر جزء الهيئة المعلومة ولا فساد فيه اذ الهيئة المعلومة غير الهيئة المتشابهة بل صنف منها ولئن اريد بالهيئة الهيئة
المعلومة فنختار شقا ثالثا وهو ظ   فنقول قد ذكر الشيخ انه يجب اما اولا فلان مراد الحاكم انه يكفي في الاستدلال ان يقال
لو كانت الصورة منقسمة بالنوع لم يكن تجردها عن اللواحق المادية ولا حاجة الى التقسيم المذكور اذ المحذور الذي ذكره
الشيخ في الشق الثاني ليس الا عدم التجرد عن اللواحق المادية وهذا المحذور لازم مطلقا فلا حاجة الى التقسيم
سهو ما فيه فقد قدر فرق [illegible] بلاغ انما هو ايضا لاثبات تحقق العوارض المادية من الزيادة والنقصان كما صرح
به بقوله وهي عوارض لها بسبب المادة واذا كان عدم التجرد لازما مطلقا ولئن كان في جانب اخر لا من هذه الجهة فقط

ليس

انه لا حاجة الى اخذ هذا القيد ايضا حتى يحتاج الى اخذ التقسيم ايضا اذ في قولنا بلا مانع وازدياد عارض واحد من عوارض الماهية في المحدود
ما هو تتمة اصلاحه حتى يتكلف لاجله بذكر مثل هذه الزيادة واما ثانيا فلانا نسلم ان ازدياد العوارض تتم ولا فسد في زيادة التقسيم لاجله لكن
نقول ان هذا المحذور ايضا لازم مطلقا اذ على تقدير عدم الاشتراط ايضا لا شك ان الاجزاء اذا كانت متشابهة ومشابهة
للكل في الماهية فيكون كل جزء من المحل لكون الماهية المعقولة حاصلا سواء قيل بالاشتراط ام لا وهو ظاهر فيثبت ان في قدرة اهل من الكل
بلا اعطاء الكل ان نقال الحق تأملا اقول ان في كل جزء من المحل وان كانت الماهية المعقولة حاصلة لكن يجوز ان يكون تعقلها
مشروطا بحصول اجزائها في العقل يعني ان الماهية عند حصولها في العقل انما يصير معقولة اذا كانت بحيث يكون
لها اجزاء خاصة حاصلة في العقل وفي كل جزء وان كانت الماهية حاصلا لكن الماهية الحاصلة فيه ليست بحيث يكون لها تلك الاجزاء الخاصة ذلك
الحاصلة فيه انما يكون في الحاصل في المجموع فيصير حاصل الاستدلال ان الصورة المعقولة ان كان شرط في تعقلها كونها ذات اجزاء
خاصة حاصلة في العقل فيكون الماهية التي في الكل والتي في الجزء متغايرا ويكون التي في الكل عارض يقتضيه بعينها او بسبب ولم
انه شرط لا يكون في تعقلها حصولها في النفس مطلقا فيكون كل جزء من المحل لكون الماهية حاصلا فيكون معقولا بسبب حصول
اقل جزء منها ولا حاجة الى حصول الجميع هذا وانت خبير بانه على هذا لا دخل لبعض العوارض المادية الاخرى مع هذا الا فعله
الشيخ الالهي تعالى لما كان يحقق العوارض الاخرى لازمة ولم يكن بخصوص هذا الشق فيه دخل ضمها ايضا الى هذا العارض بكثر الوجوه
المحذور ثم لا يخفى ان الاستدلال بهذا الوجه ايضا يرد عليه ما اوردنا سابقا من ان الاشتراط لا مدخل له في لزوم محذور الشق الاول
ولزوم الشق الاول ان كان المحذور لزوم اقتضاء الماهية المتشابهة في الكل للعارض المذكور ففرضه ثم وان كان لزوم اقتضاء الماهية
المعقولة مطلقا ومسلم لكن لا محذور فيه كما عرفت ثم هذا الدليل انما يتم فيما اذا لم يكن الماهية المعقولة ذات اجزاء في نفسها
اصلا او يكون اجزاؤها متشبعة بمحلها فقط كما مر الاشارة اليه ولهذا كان فيه بعد ايضا الحال الى الاصل فتامل الحاكم احدهما
ان القسم الاول مستدرك لانه يكون ان يقال انه لا يخفى ان هذا الوجه من الاستدراك في غير ما اورده الامام وقد يستعمل الشيخ بقوله
وقوله او وضع ان الصورة آه بخلاف الاستدراك الذي ذكرنا او لا فانه لا يقرب منه اصلا كما لا يخفى وبما قررنا ظهر ان القسم
الاول ليس مستدركا ايضا اه فقد ظهر مما مر ما يتعلق بهذا الكلام بحيث لا مزيد عليه الحاكم الثاني انه ان اريد بقوله يلزم ان يكون
آه لا يخفى انه يرد جواز الاعتراض الاول الذي ستذكر من الامام وابعد عنه عند التامل واما الوجه الثاني منه فنبين
البطلان اذ يختار الشق الثاني آه بل هذا هو البطلان اذ ما ذكره من ان كون المحفوف بوضع واين معين لا ينطبق على ما له وضع
واين آخر ضروري سواء كان عروضهما له من قبل المحل او لذاته ظاهر الفساد اذ لا مانع من الانطباق المذكور حصول الوضع
والاين المعين في ذات الشيء المذكور لما لا يمنع له واما اذا لم يكن في ذاته ولا لازما له فلا يمنع من انطباق ذاته على ما له
وضع واين آخر كيف والكلي الطبيعي كالانسان مثلا يحصل له في ضمن كل فرد منه وضع واين متغاير مع انطباقه على

الافراد الاخر

الافراد الاخر التي ليس لها ذلك الوضع والاين المعين والصورة العقلية ايضا يحصل له في النفس تعين وتشخص خاص مع انه منطبق على ما ليس له
ذلك التعين والتشخص فالمعتبر في صحة الانطباق على كثيرين خلوه في نفسه عن خصوصيات الكثيرين وعدم اخذه ايضا مخصوصا باحدها
واما الاتصاف بها سواء كان بالذات او بالعرض فليس بمانع اصلا فان قلت مراده ان الصورة العقلية لا بد ان يكون في نظر العقل مجرده
عن عوارض جزئياتها التابعة لموادها حتى يمكن للعقل ان يحكم عليها بصحة الانطباق على تلك الجزئيات اذ لو كانت محفوفة في نظر العقل
بتلك العوارض لما امكن الحكم المذكور وكان حكمها حكم الصورة المحسوسة ضرورة وعلى هذا لا يرد ما اوردته قلت لانا انه اذا كان
الصورة العقلية في العقل محفوفة بوضع واين معين مثلا يلزم ان يكون في نظر العقل ايضا كذلك حتى يمكن حكمها حكم الصورة المحسوسة
لعل هذا الحكم من خواص الحواس لا يرى ان الصورة العقلية على زعمهم ايضا يكون لها في النفس عوارض معينة مشخصة لا يوجد
تلك في افرادها اصلا ومع ذلك لا يلزم ان يكون في نظر العقل كذلك اذ لو كان كذلك لما امكن ان يحكم عليها بصحة المطابقة
لكثيرين كما في الصورة الحسية بعينها وهو ان القوى الجسمانية كلها لا بد ان يكون مثل الحواس في انه لا يمكنها ملاحظة ما فيها الا مع
ما لها من العوارض وان ملاحظة الامر كذلك مخصوص بما هو مجرد حقيقة بعينه ولا بعينه ثم يرد على الحاكم انه لا حاجة اذن
الى ما ذكره من ان الاتصاف بالعرض لا ينافي الانطباق اذ قد عرفت انه لو كان بالذات ايضا لكفى لا يكفي وابطال الدليل
ولا لازما لها لما لا ينافي الانطباق الا ان يكون كلاما مبنيا على الواقع اذ على الفرض المذكور يكون الاتصاف في الواقع بالعرض
او يقال انه اراد بما بالعرض ما يغاير الشقين الشائعين للانطباق اللذين ذكرناهما وايضا يرد عليه انه لو كان مراده ما ذكرنا
لكان ينبغي ان يقول في الشق الثاني من الترديد ولئن اريد انه يلزم ان يكون موصوفة لها بواسطة عروضها لمحلها فمسلم ولكن لا نسلم ان عروضها
كذلك مانع لكونها صورة عقلية كلية كما بينا فاما ما ذكره من انه لا شك ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض
بل الذي يجب انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها واما انها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا فقد يعرف تجرد
الكلي عن عوارض جزئياتها المحسوسة ايضا غير لازم اذ لم يكن الاتصاف بها من قبيل القسمين المذكورين فان قلت ما ذكره
في الكلي وكلامه في الصورة المعقولة ولا شك ان الصورة المعقولة لا بد ان يكون مجردة عن عوارض جزئياتها المحسوسة فكلامه واقع
موقعه قلت ان اريد انه الصورة المعقولة لا بد ان يكون مجردة عن عوارض جزئياتها المحسوسة اي لا يكون في نظر العقل مقرونة
عنها حتى يمكنه الحكم عليها بصحة الانطباق فمسلم كما مرت الاشارة اليه لكن لا نسلم انه يلزم من اتصافها بها في العقل ان يكون في نظر العقل بهامه
ملحوظة كذلك كما بينا انفا وايضا لو فرض انه يلزم من اتصاف الصورة العقلية في العقل ان يكون ملحوظا في نظره
كذلك فلا يجدي ما ذكره اذ الصورة العقلية اذا حصل لها الاتصاف بالوضع والاين مثلا متبعية لمحلها وسلم انه لا بد وان
يكون في نظر العقل ايضا ملحوظة كذلك فلا شك انه لا يمكنه الحكم منه عليها بصحة الانطباق على ما ليس له ذلك الوضع والاين
اذ لا فرق ضرورة في امتناع الحكم على ما يكون ملحوظا بوضع واين معين بالانطباق على ما ليس له ذلك الوضع والاين

لهامه
نفسه

من ما اذا كان فى ذلك الوضع والاين ادمن قبيل محلا ادمن قبيل جزئياته و المكلف لان محل كلام الحق على الحاكم على هذا ولان ايراده لا بد لان يكون الصورة
العقلية مجردة فى الواقع عن عوارض جزئياتها المحسوسة لان جميع العوارض المادية فيقال لان الجواب عن الاستدلال لا يتوقف على الفرق بين
عوارض الجزئيات وغيرها من العوارض المادية والقول بانه يلزم ما يخفى فيه المحذورية بما هو من القسم الثانى والمحذور فيه اذ لو فرض
الاتصاف بما هو من قبيل القسم الاول ايضا لا كان قادحا فى الحكم عليها بصحة الانطباق على كثيرين كما عرفت لكن لقائل ان يقول الا انه يسهل
اذ الصورة العقلية ولو فرض اتصافها بعوارض جزئياتها لا تكون قادحا فى صحة انطباقها على الجزئيات لكن لا شك ان الذى فى الواقع
لا تتصف بها فلا ضير اذن اذ ما قال الحاكم انه لو اريد تجرد الصورة العقلية عن عوارض جزئياتها التى لا تكون فى الواقع متصفة (مجردة ه)
بها فسلم لكن لا يلزم فيما نحن فيه ولو اريد به تجردها عن العوارض المادية مطلقا فغير مسلم ولا يقدح فى جواز ان يكون ايضا (فى الشق الثانى ه)
الصورة العقلية بالعوارض المادية مطلقا غير ممتنع اذا لم يكن بالذات بالمعنى الذى قررنا وهو ظاهر وبما ذكرنا ظهر عدم ورود
كلام المحشى لانه مبنى على ما ذكرنا انفا فلا تكلف لما عرفت لان الكلام الحاكم محملا لا يرد عليه ما اورد فافهم وسيتقرع الشارح المحقق
بقوله ذلك اه فيه نظر اذ لا نسبة بين ما نحن فيه وبين ما ذكره الشارح المحقق اصلا اذ ما ذكره الشارح هو ان ما لا يكون ذات
وضع اصلا لا بالذات ولا بالعرض لا يمكن ان يحل بما له وضع واما ما له وضع بالعرض ولو لم يكن له وضع بالذات فيجوز (بالعرض ه)
ان يحل بما له وضع كالهيولى فانها ولو لم يكن لها وضع بالذات لكن يحل فيها الصورة الجسمية والمقدار مع انهما ذاتا وضع
بناء على انه يحصل لها الوضع بالعرض باعتبار حلولها فيها بخلاف النفس فانه قد ثبت ان ليس لها وضع لا بالذات ولا بالعرض
فلم لا يحل فيها ما له وضع وما نحن فيه هو ان ما له وضع بالعرض يجوز ان ينطبق على ما ليس له ذلك الوضع وكم بينهما من البين
ولعل نظره لما ادعيتم كلام الشارح ان ما وضع له اصلا لا يمكن ان يحل ما له وضع وظاهر انه لا فرق بين ما لا وضع له اصلا وبين ما له وضع مغاير
لوضع ما حل فيه وظاهر ايضا انه لا فرق بين الانطباق والحلول فى هذا الغرض ويحتمل ان يقول اذا لم يمكن حلول ما له وضع فيما ليس له
ذلك الوضع لم يكن الانطباق ما له وضع على ما ليس له ذلك الوضع فالصورة العقلية اذا كان لها وضع سواء كان
من قبل محلها او لذاته لا يمكن ان ينطبق على ما ليس له ذلك الوضع هذا غاية توجيه كلام الشارح واختصاص بوضع
لان التجزية اه فيه بحث اذ التجزى الى جزئين متشابهين مطلقا لا ان اراد لا بوجه الا الماديات لان اراد بالماديات ما هو
حاصل فى المادة بالفعل ولو اراد بها ما من شانه ان يحصل فيها فسلم لكن لا ينفعه وهو ظاهر ولو اراد التجزية الى جزئين متشابهين
بحيث يصح ان يقال فى كل منهما انه هو من صاحبه فاستلزامه للوضع بين ولا حاجة الى ان يتمسك بانها لا توجد الا للماديات
ونعم ما قال الامام فى هذا المقام واما اختصاصهما بالوضع فقط الحاكم لا استبعاد فى قياس واحد والامام يستنتج
من قياسين لا يخفى ان الامام بعد ما قال ان هذه الحجة موقوفة على ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق قال ان بعد
صحة ذلك لا حاجة الى اقامة الدليل بهذا النحو الذى ذكره الشيخ بل يكفى ان يقال كل عرض حل فى المتحيز ذو وضع وكل ما له
وضع

وضع يكون مجردا عن اللواحق ولا شك ان فى هذا المقام لا بد من اخذ التجرد عن اللواحق لان بناء الايراد على اخذ ذلك وايضا الظاهر المقدمة
التى ذكرها الشيخ من ان الصورة العقلية ليست بذات وضع ليست الا بناء على ان الصورة العقلية لا بد ان يكون مجردة عن اللواحق
فاخذ الامام الرئيس سبيلا لا اخذ كالاخذ وبالجملة هذا النوع لازم للشارح عليه كانه قال لو قيل (فانا نجد بالضرورة ه)
فيه منع كيف والظاهر انه لا فرق فى ادراك الذات بين الانسان والحيوانات الاخر مع انه المشهور بينهم ان الحيوانات الاخر مجردة لان النفس ليست قائمة بالغير
ليس لها نفس مجردة بل المدارك لذواتها فيها القوى المنطبعة وظاهر ايضا انه لا فرق فى ادراك الذات بينهما باعتبار هذا الحكم (فى نحوه)
او باعتبار انه بالغير وهو ضمير يلزم اذ من ان يكون لنفس الحيوانات الاخر ايضا عرفانها بذاتها مع ان المشهور خلافه فتامل الشارح (القيام ه)
لا نزاع وجوب كون الصور الخيالية لا يكون الحجة المبنية على التقسيم قد اخذ فيها ان انقسام الحال يستلزم انقسام المحل وهذا ظاهر
ان الصور الخيالية لا ترتسم فى غير الجسمانيات لانها تنقسم وانقسامها يستلزم انقسام محلها بخلاف الحجة الاخرى الى الصورة العقلية
ليست بذات وضع وكل حال فى جسم فهو ذو وضع اذ يلزم منها ظاهرا ان الصور الخيالية لا ترتسم فى غير الجسمانيات وهو ظاهر اى لو (لم صح)
يمكن ان يقال انما سبق اه فيه بحث اما اولا فلانه كما ان ما سبق كذلك وكذا ما ذكره لكن الاستلزام لان يكون هذا ايضا كذلك
الا ان يقال المناسب ذلك ولا مجال المنع واما ثانيا فلان هذا ايراد على الشيخ وكون دليل الشيخ ان المعقول اذا انقسم
بالفعل ينقل الكلام الى اقسامه ويتم الكلام لا يستلزم ان يكون الايراد الذى يورده المورد عليه ايضا لا بد فيه ان يمكن
نقل الكلام الى اقسام ما اورده نقضا على الدليل ويتم الدليل وكذا الاستلزام كون الايراد الذى يورد بعد ذلك بحيث يمكن
نقل الكلام فيه الى اقسام ما اورده نقضا ويتم الدليل ان يكون هذا الايراد ايضا كذلك وهو ظاهر جدا فافهم
المحاكم واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما سيأتى اه فيه نظر اذ بناء على هذا يجب ان يحذف الكلام السابق ايضا
من حيث انقسام الجسم الى الانواع والاصناف ولا اختصاص له بهذا الكلام وقد يخدش بانه انما قاله بناء على دفع الايرادات
على التوهم الذى حصل للسائل من اطلاق لفظ القسمة فى كلام المعلل وعلى هذا الاوجه لما ذكره فافهم ادق كلام الشيخ
اشارة اه وجه الاشارة فى كلام الذى ذكره غير ظاهر الا ان يحمل القصر على الحكمة فيه انه على هذا يفوت الفائدة
التى ذكرها الشارح لا اعتبار لفظ القوة على الامكان اذ القوة بالمعنى الذى قرره الحق توجيها لكلام الشارح اى العقل بالفعل
ولا يجتمع مع دوام العدم لكن الامكان يجتمع معه وهو ظاهر فمنهدم بنيان ما ذكره الشارح فافهم وحمل اعتراض الامام
على انه هو ان يصدق القوة لا يقال لعله كان اعتراض الامام يوجه آخر وح لا يقدح كلام الشارح لان الشارح يوجه وكيفية (بمعنى الامكان الخاص صح)
الاتصال بقى ان وجه كان ان اراد الامام للشارح ان يقول لعل مراد الشيخ بهذا ويخطئ فى لفظ القوة فاجاب
بانه ولئن كان اه فيه انه على هذا القصر الكلام قليل الجدوى بيانه انه اذا اطلق القوة على الامكان الخاص وقيل ان تعقل الشى
ممكن خاص بالنظر اليه فيفعل صدوره وذلك التعقل ام التعقل بعد حاصل الكلام ان تعقل الشى الا التعقل وجود تعقل

وحينئذ وجوده في العقول اذ لا ماهية لها ايضا لكن نكون حقيقة اللازم صحة المقارنة للمعقول في العقل فلا يلزم احكام المعقول الذي هو المقارن في الخارج
على ما ذكره المحشي ويمكن ايضا ان يقال سلمنا ان صحة المقارنة المطلقة لازمة لماهية المعقول وانه يستلزم صحتها في الخارج ايضا لكن لا نم انه يستلزم
احكام المتعقل اذ يجوز ان يكون تحقق تلك المقارنة المطلقة في الخارج ايضا في ضمن مقارنة احد الحالين للآخر او الحال للمحل وامتناع نوعين
المقارنتين في الخارج لا ينافيه اذ اللازم صحتها في الخارج بالنظر الى ماهية المجرد وهذه لا ينافي الامتناع في الواقع لجواز ان يكون الامتناع بسبب
في خارج اللازم من عوارض الماهية التي يجوز ان يكون غاية ما في الباب انه في الخارج لا يمكن ان يكون في الخارج في شيء مما ذكره فاعرف انه لا واسطة بين الاختلاف
الوارد على المحل والتغير الزائد عنه فتأمل ويمكن ايضا ان يقال بمقارنة الماهية في الخارج التي ليست مقارنة للمعقول بل مقارنة لا من شخص
لكن ضعيفا ولا زاد هذا احد الوجهين الذي ذكره الشيخ بصحة المقارنة هو صحة المقارنة مع العاقل الذي هو ليس بصورته عقلية وثانيا
انه تصور المقارنة بحسب الخارج للصورة العقلية ايضا بحيث ان مقارنة احد الحالين للآخر بان يوجد كل فيها صورة عقلية
باعتبار الوجود الذهني وتلك الماهية المفروضة باعتبار الوجود الخارجي وتصدق ح على تلك الماهية انها مقارنة للصورة المعقولة مقارنة
احد الحالين للآخر وظاهر ان مثل هذه المقارنة تكفي لتحقق المقارنة المطلقة التي ادعوا اثبات صحتها بالنظر الى الماهية ح فما قيل انه يمكن ان
يقال لعل تلك الماهية تحل في الخارج في الصورة المعقولة وهذا وان كان محالا في الواقع لكنه يجوز ان لا يكون ممتنعا بالنظر الى الماهية
المفروضة وهم لم يثبتوا ازيد من صحة المقارنة بالنظر الى الماهية واما في الواقع فلا فافهم   المحاكم وعليك ان السؤال الخامس
لا يرد ايضا على ما قرره الامام لانه ما الزم اولا على ان الامام استدل على صدق المفهوم الذي اخذه في العكس الاستثنائي على ما قرره ارباب
هذا الفن واما بيان صدق المقدم وهو ان كل مجرد فانه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فلان كل ماهية مجردة يصح ان يكون معقولة
وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما صح ان يعقل مع غيره صح ان يقارن ماهية ماهية غيره بناء
على ان تعقل الاشياء المستدعي حصول ماهياتها في العاقل فاذن كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان تقارنها ماهية اخرى فيكون
تلك المجردة يصح ان تقارنها ماهية اخرى اما ان يتوقف على حصولها في جوهر العاقل او لا يتوقف والاول باطل لان حصولها   المعينة صح
في ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها لذلك الجوهر فلو توقف صحة مقارنتها لغيرها على حلولها في ذلك الجوهر مع ذلك الحلول هو نفس
المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على وجود المقارنة وهو محال لان وجود الشيء متاخر عن صحة وجوده فلا ان صحة وجوده
متاخرة عن وجوده فثبت ان صحة مقارنة تلك الماهية المجردة لماهية المجردة لا يتوقف على انطباع تلك الماهية
المجردة في ذلك الجوهر العاقل فاذن تلك الماهية المجردة سواء وجدت في الذهن او في الخارج فانه يصح ان تقارنها غيرها
ولا معنى للتعقل الا مقارنة ماهية مجردة انتهى وانت خبير بان هذا الاستدلال مستغن لان مقارنة الماهية المجردة مع
ماهية اخرى في العقل لا يتوقف على حصول تلك الماهية في العقل لان حصولها في العقل عبارة عن مقارنة الماهية
المجردة لغيرها واذا لم يتوقف عليه فاذا كان تلك الماهية في الذهن او في الخارج يصح ان يقارنها غيرها ولكن
الى نحو

الى نحو عليه او لا منع عدم التوقف المذكور لان المقارنة الاولى مقارنة احد الحالين للآخر والمقارنة الثانية مقارنة الحال للمحل وهما نوعان
متباينان فلا محذور في توقف احدهما على الآخر وثانيا انا سلمنا عدم التوقف لكن لا يلزم منه صحة المقارنة في الخارج ايضا لان نوعه المقارنة
مقارنة المحل للحال وغاية ما لزم مما ذكر صحة النوعين الآخرين من المقارنة غير هذا النوع ولا يلزم من صحة النوعين صحة الثالث وهذان
البحثان هما اللذان ذكرهما الامام رابعا وخامسا وهما بحثان في غاية الاتجاه كما لا يخفى وما ذكره المحاكم لا يوجه اصلا الا بتكلف
ويقال ان الدليل الذي ذكر في الاستدلال على امتناع توقف المقارنة الثانية على المقارنة الاولى جار في امتناع توقف المقارنة الثالثة ايضا
على المقارنة الثانية والمقارنة منحصرة في هذه الثلثة فاذا لم يكن شيء منها متوقفا على حصول الماهية في العقل فمطلق المقارنة لا يتوقف
على حصولها في العقل فعند حصولها في الخارج ايضا يلزم ان يصح عليها المقارنة فاذا فرض تسليم هذا الدليل على ما سلمه الامام فيلزم عليه
ان يسلم صحة المقارنة في الخارج ايضا وبناء كلام المحاكم على هذا وهو كما ترى اذ بعد تسليم انه يلزم انا اذا سلم امتناع التوقف بين المقارنة
الاولى والثانية بالدليل المذكور يلزم ان يسلم امتناعه بين المقارنة الثانية والثالثة ايضا نقول انه لا يلزم من تسليم صحة النوع
الثالث اذ يجوز ان لا يتوقف النوع الثالث على الثاني ومع ذلك لا يكون صحيحا وهو ظاهر فتدبر   المحاكم واما السؤال السادس
فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي ذكره اه فيه ان هذا ايضا غير متجه لانك قد عرفت مما نقلنا ان حاصل السؤال الخامس انه لا يلزم مما
ذكر صحة النوع الثالث للمقارنة اعني مقارنة المحل للحال بالنسبة الى ماهية المجرد اذ غاية ما ذكر صحة النوعين الاخرين للمقارنة
بالنسبة الى الماهية وصحة النوعين لا يستلزم صحة النوع الآخر وظاهر انه يتجه ح ان يقال سلمنا ان صحة النوعين يستلزم صحة النوع
الآخر ايضا بالنسبة الى الماهية لكن لا نم صحته في الخارج اذ يجوز ان يكون تلك الانواع الثلثة جائزة بالنسبة الى ماهية المجرد لكن
بشرط كونها في الذهن وليس فيه عناد اصلا ولا يكون تقرير المنع بعد التسليم كما لا يخفى نعم يرد على الامام انه بعد تسليم صحة الانواع الثلثة
بالنسبة الى ماهية المجرد لا يمكن ان يقال لعل ذلك الجواز لها في الذهن لما سيذكر الشيخ ان المقارنة الثالثة لا تتصور في الذهن فافهم
المحاكم وحاصله ان امكان مقارنة المعقول للمجرد اه قد ظهر مما ذكرنا سابقا تفصيل القول فيه ولا حاجة الى الاعادة
الشارح والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن اه قد عرفت ان حاصل كلام الامام في السؤال السادس ما ذا وانت خبير
بانه لا يرد ح ما اورده الشارح لان الامام لا يقول بان الماهية في الذهن والخارج لا يكون متحدة بل انما يقول بانه يجوز ان يكون الماهية
في الذهن حال لا يكون لها في الخارج فيجوز ان يصح عليها المقارنات الثلث في الذهن دون الخارج وذلك مما لا شك فيه ولا يلزم
منه عدم مطابقة حكم العقل للخارج وارتفاع الوثوق عن احكامه اصلا وكان ما ذكره الشارح بالمقارنة ثم يرد على الامام
ما اشرنا اليه انفا من انه سيظهر من كلام الشيخ ان المقارنة الثالثة لا يمكن ان تحصل في الذهن فافهم   ثم يرد عليه ما اشرنا
اليه من ان اللازم للماهية هو المقارنة العقلية فقط فاذا بعد ما سلم امكان المقارنات الثلث للماهية والمفروض ان النوع
الاخير لا يمكن ان يحصل في العقل فاتجه على سبق الا ان يكون ذلك النوع في الخارج وكيف يصح ان يقال في مقابلة ان اللازم

لماهية بهذه المقارنة العقلية ولعله وقع هذا الكلام منه سهوا المحاكم سلمنا لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقق المانع القوي
سلمنا ايضا لكن لم لا يمكن التعقل بما ذكرتم لان الظاهر ان مراده ان كل مجرد يصح ان يعقل اذ لا يجب تحصيل الادراك العقلي الذي لا يكون من
الجزئية الا ان يكون حضوريا وح نقول غاية ما ذكرتم انه يجوز ان تحصيل الماهية المجردة في الوجود الخارجي وحصول الشيء المجرد ادراك
له لكن الشيء المتصور الماهية المجردة معقولة له بمعنى التعقل ويرد عليه ان التعقل هو ادراك الماهية المجردة من دون عوارض اره
وعوارض مشخصة معينة ولا شك ان الماهية المجردة اذا حصلت في الوجود تحصل لها عوارض وعوارض مشخصة مثل الحصول في هذا المحل
فلعله لا يمكن لذلك المجرد ان يلاحظها بدون تلك العوارض والعوارض ولا شك ان الماهية اذا كانت بنفسها خالية عن العوارض
والعوارض فاذا كانت حاصلة في شيء فيمكنه ان يلاحظها على ما هي عليه في نفسها وان كانت في هذا الحال قد عرضت عوارض وعرضت عوارض
من خارج الا ترى ان الماهية حاصلة في الحواس الظاهرة انما في نفسها خالية عن العوارض والعوارض الجزئية ومع ذلك لا يمكن للحواس ان
يلاحظها مجردة عن العوارض والعوارض التي تلحقها ولا شك ايضا ان عدم الامكان من خواص الحواس واما المجرد فيمكنه ذلك الا انه ادعاء
من غير دليل وليس بعزيز نعم اذا اكتفى في المقارنة بمجرد العلم سواء كان جزئيا او كليا فلم يتوجه ذلك ولعل وادم ذلك
فافهم المحاكم وعن الثاني بان امكان المقارنة من حيث الماهية قد ظهر مما مر انه غير منتج في مقابل الايراد اذ حاصل الايراد
ان المقارنات الثلث لعلها تجوز بالنسبة الى الماهية في الذهن فالمورد لا ينكر جوازه بالنسبة الى الماهية بل يسلم ويقول ان ذلك
الجواز لعله يكون في الذهن فالقول بان امكان المقارنة من حيث الماهية لا ينتج في مقابله ولو اريد بالمقارنة من حيث الماهية المقارنة
من حيث نفس الماهية من غير شرط اصلا فهذا انه لم يثبت مما ذكرتم واما المنع هاهنا فان المقارنة الاخرى اذ لا يمكن في الذهن
فتثبت المحاكم واما توجيه الامام مخالف لمتن الكتاب لا يخفى ان الامام لم يخالف متن الكتاب في شيء غاية الامر
ان المقدمة التي ذكرها الشيخ من قوله فان كان مما يصوم بذاته فلا مانع ان في حقيقته ان يقارن المعنى المعقول وذكرنا ايضا في منع
قوله فان كانت حقيقة مسلم لم يتنبه عليها مقارنة الصورة العقلية ليست ببديهة ولا اقام الشيخ عليها دليلا
فاخترع الامام من عند نفسه دليلا عليه كما نقلنا عنه وذلك ليس مخالفة للمتن اصلا ولو فرضنا انه يمكن ان يستدل على ما ذكره
الشيخ بدليل اخر غير ما ذكره الامام وفرضنا تماميته ايضا وهو الذي قرره الشارح وبين المحاكم ثم لو كان الدليل الاخر تاما
لا يمكن ان يورد على الامام انه مع وجود هذا الدليل التام لا معنى لاقامة مثل ذلك الدليل الضعيف واما الايراد بالمخالفة فلا
وقد ظهر ان هذا الدليل ايضا ليس بتام ولا يبعد ايضا ان يقال انه مع عدم تماميته لا يكون اقوى ايضا من دليل الامام
حتى يكون لاجله رجحان ايضا على ما اختاره الامام فتدبر الشيخ وهم وتنبيه ولعلك تقول انه اعلم ان
هذا الوهم يمكن تقريره على وجوه احدها ان الماهية التي في العقل مجردة غير مقرونة بالمادة التي ربما تمنع من التعقل ومقارنة
مع الصور الاخرى التي في العقل وهي ايضا مجردة لا مانع فيها من ان تتعقل فلم لا تعقلها والجواب ما ظهر بان

اذ ليس هذا الدليل الكلام
الشيخ عليه ولا آخر
صح

التعقل

العقل لا يوجب ان حصول المعقول في العاقل وهذا ليس كذلك بل المقارنات جميعا حالة في محل واحد فمقارنتها مقارنة احد الحالين مع الآخر لا مقارنة
الحال والمحل وان قيل ان النفس عندكم يدرك الجزئيات مع انها ليست بمتجزئة فيها ويدرك نفسها والصفات الحاصلة فيها فالمقصود لا باعتبار
الحصول فلم لا يدرك تلك الصور بعضها بعضا ولم لا يكون حاصلا بعضها في بعض قيل لا بد في العلم الحصولي من الارتسام في العالم او في آلته
والنفس ليست آلة للصور التي فيها حتى يكون الارتسام فيها كافيا في العلم بتلك الصور والعلم الحضوري يكون بالذات وبالصفات الحاصلة
فيها وهاهنا ليس كذلك فلا يكون حصول علم بوجه وبالجملة لعله يكون في العلم الحصولي او الحضوري شرط لا يكون حاصلا هاهنا والاصل فيه
ان المقام مقام المنع اذ المورد للشبهة منصب الاستدلال لان الشيخ اقام الدليل على ان ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا
وهذه الشبهة ليس فيها منع شيء من مقدمات الدليل المذكور حتى لا يصح المنع في مقابلها بل هي حقيقة استفسار عن سر عدم
تعقل الصور المعقولة بعضها بعضا مع تحقق التجرد عن المادة المانعة عن التعقل فيها فيكفي بيان وجه مناسب ولا شك ان عدم
حصول بعضها في بعض حصولا في آلته وعدم كون بعضها ذاتا للبعض وصفة له وعدم تحقق العلية والمعلولية لوجود حصول العلم بينهما مع
الحضوري بالنسبة الى المعلول ومثل ذلك من عدم الوجود الاصيل وغيره وجوه مناسبة فيجوز ان يقال في مقابلها فان قلت فعلى
هذا يمكن ان يقال في مقابل دليل الشيخ ايضا انه يجوز ان يكون لحصول العلم في المجرد المفروض مانع لا نعلمه قلت هو باطل لان
الشيخ زعم ان مقارنة المعقول صحيحة بالنسبة الى ماهية المجرد المفروض في الخارج وتلك المقارنة منحصرة في ان يحل فيها المعقول
اذ المقارنة بالنحوين الآخرين غير متصور هاهنا فيصح ايضا ان يحل فيها المعقول وحلول المعقول في المجرد ادراك له فهذا
القول الاول اما ان يرجع الى انه يجوز ان يكون في الخارج مانع من ذلك الحصول وان كان جائزا بالنسبة الى ماهية المجرد وهو بعينه ما اورده
الشيخ على نفسه من انه يجوز ان يكون التشخص مانعا واجاب عنه فاذا كان في الجواب خفي ينبغي ان يورد هناك ولا مدخل
له في هذا المقام واما ان يرجع الى ان حصول المجرد لعله لا يكون علما ويكون العلم مشروطا بشيء آخر وهذا هو الاعتراض المعقول اه
الذي اورده الامام مكررا واجاب عنه الشارح وليس ايرادا على حدة وثانيها ان الصور التي تكون في النفس لم لا يعقل بعضها
بعضا بان يكون حالا فيه والحال ان المانع الذي هو المادة منتف هاهنا والجواب ح ان هذه الصور ليست حالا بعضها
في بعض لان نسبتها جميعا الى النفس نسبة واحدة متساوية والحكم بكون بعضها بالتعيين حالا في بعض آخر ليس
من العكس ولا يخفى ان كلام الشيخ شديد الانطباق على هذا النحو من السؤال والجواب لكن هاهنا كلام وهو ان الشيخ
انما يقول بان الصور الجزئية المدركة حالة في محل الحواس او فيها نفسها فان كان قائلا بالاول فيمكن ان يقال ان تلك ل
لا انها ليست مستقلة بالقوام اه يمكن ان يكون وجهين من الجواب احدهما ان تلك الصور ليست مستقلة بالقوام بقوامها
فلا يجوز حلول بعضها في بعض وح النقض بالصور المحسوسة وثانيهما ان بعضها ليست اولى بالقبول من البعض الآخر كما قررنا لاثباته صح
فان قيل تلك الصور ولم لا يمكن حالة بعضها في بعض فلم لا يكون مثل الحواس مدركة شيئا فان الحواس على هذا لا يكون

محلا للصور مع انها مدركة بما يجوز كونهما حالتين في محل واحد يمكن ان يقال اولا ان الحواس ليست بمدركة بل النفس هي المدركة بتوسطها وثانيا
انا سلمنا انها المدركة لكن يجوز ان يكون للادراك بهذا النحو شرط من الوجود الاصيل للمدرك ويكونه ولئن كان قابلا بالثاني فينبغي
ان يحمل قوله قابلا لما تحلها من المعاني على محض حقيقة لقوله مستقلة بقوامها ويكون الجواب وجها واحدا فيصير حاصل الكلام انها
ليست مستقلة بقوامها وقابلة لما تحلها حتى يكون مدركة له ولا يرد النقض بالحواس لانه لم يقل بان ما ليس مستقلا بالقوام
لا يكون قابلا لشيء حتى يرد عليه النقض بل يقول ان الصور المعقولة ليست مستقلة بالقوام كذاتية لكن لا يخفى
انه على هذا يكون التعرض للاستقلال بالقوام عبثا لانه لا مدخل له في عدم القبول اصلا بل كان الاولى التعرض لعدم
كونها موجودة اصيلا اذ يجوز ان يكون له مدخل في عدم القبول ولا يبعد حمل الاستقلال في كلامه على الوجود الاصيل وح ايضا
يكون الجواب بوجهين احدهما هو قوله وليس احدهما ان تلك الصور ليست موجودة بالوجود الاصيل فلا يكون
قابلا لشيء وثانيهما وهو قوله وليس احدهما ان تلك الصور لا اولوية بينهما في القبول على ما عرفت وثالثها ان
الصورة العقلية لم لا يجوز ان يحلها شيء ويدركها مع انه لا مانع فيها من التعقل اذ ليست مادية والجواب ح ان الحصار
المانع في المادة غير مسلم بل يجوز ان يكون لها مانع اخر من عدم الوجود الاصيل مثلا وانت خبير بانه ح لا يستقيم
ان يقال ان بعضها بالقبول ليس باولى من البعض الاخر لتساوي نسبتها جميعا الى النفس لان ما سلم تساوي نسبتها
الى النفس هي الصورة الكائنة بالفعل في النفس وليس الكلام فيها بل في انه لم لا يجوز ان يحل في تلك الصور صور اخرى فيدركها فتلك الصور
فلعلها يمكن عند ذلك غير متساوية النسبة الى النفس وعلى هذا ينبغي ان لا يحمل كلام الشيخ على هذا من السؤال والجواب الا ان يدعي
البداهة في ان كل ما يمكن ان يحصل في النفس نسبته الى النفس نسبة واحدة فلو جوز ان يحل في تلك الصور صور اخرى لكانت
نسبتها ايضا الى النفس مثل نسبة تلك الصور فلا يكون قبول تلك الصور لها اولى من العكس وعلى هذا يمكن حمل كلام
الشيخ على هذا النحو من السؤال والجواب ايضا لكن تلك الدعوى لا يخ عن اشكال واما القول بعدم الاستقلال بالقوام
فقد عرفت حال ما ذكرنا فيه في الاحتمال السابق وانما اطنبنا الكلام ليحيط الناظر باطراف المقام ولينتفع فيما
سيجيء ما فيه من الكلام قال الشارح والجواب ان تلك الصور لما لم تكن آه الظاهر ان هذا القول الى قوله واما وجود تلك
الصور جواب واحد حاصله ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بالقوام قابلة لغيرها من المعاني المعقولة
لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر واذا لم تكن حاصلة فيها بل حاصلة معها
في شيء آخر فلا يكون قبولها للمعقولات اولى من قبول المعقولات لها ولما لم تكن واحد منهما قابلا للاخر فلا
واحد منهما حاصل في الاخر فلا واحد منهما عاقل للاخر لان التعقل هو حصول المعقول في العاقل وفيه ما لا يخفى
اذ بعد ما ثبت ان المعاني المعقولة ليست حاصلة في تلك الصور بل حاصلة معها في شيء آخر تكفي في ان يقال
فليت

من الاقوال والله اعلم بالحقيقة
محال قوله وعدم كونها
محلا لها لعدم استقلالها
بقوامها سيجيء منه مع

٤٢

قلت على قولهما ان التعقل هو حصول المعقول في العاقل ولا وجه لان يثبت بعده ان المعاني ليست حاصلة في الصور لان عدم الاحتياج اليه
استدلال على ان نفسه كما لا يخفى فلا بد ان يصرف الكلام عن ظاهره ويقال ان قوله والجواب الى قوله وليس واحد من الصورتين جواب مستقل
وليس واحد جواب آخر وحاصل الجواب الاول ان تلك الصور لكونها غير مستقلة لا يمكن ان تحل فيها شيء وحاصل الجواب الثاني انه ليس
اولوية بين تلك الصور في القبول وعلى هذا يرد على الجواب الاول ان الشارح بعد ذلك القول ان الشيخ لا يقول بان كل ما لا يكون
مستقلا لا يمكن ان يحل فيه شيء بل ما لا اختصاص له بالقابلية لا يحل فيه شيء وح لا يكون هذا الوجه مستقلا فلا بد ان يقال ان المجموع
وجه واحد لكن يكون حاصل كلامه ان تلك الصور لما لم يكن مستقلة فاذا لم يكن المعقولات حاصلة فيها وليس وجه عدم قابليتها
عدم استقلالها بل ما ذكره بقوله وليس واحد من الصورتين اه فيكون قوله وليس واحد دليلا على ما ادعاه اولا من ان قابليتها للمعاني
المعاني المعقولة ويكون قوله لحاصلتين في شيء واحد يراد به الاعم من الحصول بنفسها او بواسطة لما لازم المصادرة والمحذور الذي
عرفت كما لا يخفى وعلى هذا استقام الكلام لكن يبقى عليه ما اشرنا اليه سابقا انه ح لا وجه لبعض عدم الاستقلال لعدم اولوية القبول
لان عدم الاولوية كاف في المط ولا مدخل فيه لعدم الاستقلال اصلا ويمكن ان يقال من جانب الشيخ انه لعله لا يقول بقيام الصور
الجزئية بالحواس بل بمحالها وح يمكن ان يحمل عدم الاستقلال وجها مستقلا وعدم الاولوية وجها آخر او يحمل عدم الاستقلال على عدم
الوجود الاصيل كما اشرنا اليه سابقا ثم لا يخفى ان توجيه الوهم لو كان بالنحو الاول الذي ذكرنا ليس لهذا الجواب الا وجه كان وجه
في مقابله واذا كان بالنحو الثاني فيكون لكل وجه في مقابله واذا كان بالنحو الثالث فيكون الجواب الاول على تقدير كون الجواب
جوابين في مقابله واما الجواب الثاني ففيه المناقشة التي ذكرنا من ان الصور الكائنة بالفعل فانها عدم الاولوية في القبول
واما الكائنة بالامكان فلا نسلم تساويها الا ان يتمسك بالبداهة التي قدمناها واذا كان الجواب جوابا واحدا ففيه المناقشة المذكورة
وجوابها وفيها ما قد مر قال الشارح فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر اه فيه ان اللازم انه لو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان
قابلا لنفسه اذ لا ان القابل للقابل قابل ولا يلزم ان يكون القابلية في جميع الصور وعلى جميع التقادير حتى يقال انه اذا حصل
احدهما في الاخر والمفروض انه ايضا قابل للاخر فيجوز ان يحصل الاخر فيه فيلزم حصول الشيء في نفسه بواسطة وهو محال ويجوز
ان يكون كل منهما قابلا للاخر بشرط ان لا يحصل في الاخر الا ما اذا حصل فيه فينتفي قابلية له لا بد لنفيه من دليل قال الشارح فضلا عن
كونها عاقلة وقد ظهر بما فيه مما ذكرنا سابقا عند انتفاء الشيء المقارن للمادة عن الحكم الذي ذكره فتذكر المحاكم والجواب الواقع
ان الصور العقلية اه لا يخفى ان الظاهر من كلام المحاكم ان ما سعى الشارح في هذا الكلام الاستدلال لا انه حمل كلام الامام منعا
عليه ولم يتعرض له لانه خارج عن قانون التوجيه وقد يرد عليه ان الوجود الاصيل والدليل عليه انه شرط في التعقل وهذا خلاف
ما ذكر الشيخ اذ فيه استدلال على ان تلك الصور لا يمكن ان يكون محلا للمعاني المعقولة فلا يكون عاقلة لها مانع لو حمل جواب
الشيخ جوابين ويكون احدهما عدم الاستقلال بالقوام يرد على هذا الجواب منه ما يرد على جواب المحاكم هذا وقد عرفت

ايضا انه يمكن حمل كلام الشيخ على ما ذكره المحاكم فافهم   لان في جواب الشيخ برد النقض بالقوة الحيوانية قد عرفت بان رد النقض انما يرد
لو جعل جواب الشيخ جوابين واما اذا جعل جوابا واحدا فلا ثم يحكم الشارح انه لا حاجة حينئذ الى ضم عدم الاستقلال كما مر غير مرة   وايضا لو
قيل لزم الطبيعة الانسانية آه لا ورود لهذا القول اصلا اذ الكلام فيما اذا كان صورة عقلية مقارنة لصورة عقلية واين الانسان
الموجود في العقل ليست صورة عقلية بل ان اراد اخرا حينا يمكن ان ينتزعه العقل من الانسان مثلا فهذا لا يصلح لان يصير منشأ، للايراد
بان الصورة الانسانية الموجودة في الذهن لم يتعقل الكلية الحاصلة فيه اذ لا صورة للكلية اصلا فمن يكون مقارنتها مع الصورة
الانسانية مقارنة معقول لمعقول فيلزم تعقل صورة الانسان لها وهو ظاهر لا شبهة لكن هذا ابنيه ما سيذكره المحشي بقوله
ويمكن الجواب لان مبناه على ما ذكرنا على ان الكلية ليست شيئا موجودا مقارنا مع صورة الانسان الموجود في الذهن ومبنى هذا الجواب
على انها موجود نفسها في الانسان لا بصورتها اي موجودة بنحو يكون منشأ للانتزاع لا نحو لا يكون منشأ كما هو مصطلحهم في الوجود
نفسه وبصورته في هذا المقام وتشويه ايضا قوله ولهذا اتصف طبيعة الانسان في العقل بالكلية ولم يتصف العقل بها فان
احدهما في الآخر فتدبر   والجواب بالتخصيص على ما ذكره الشارح لا يذهب عليك ان الجواب بالتخصيص على ما ذكره الشارح لا يجري
هيهنا بان التخصيص الذي ذكره الشارح هو ان الشيخ لا يقول ان كل عرض مستقل بالقوام لا يقبل شيئا آخر بل هذا العرض المستقل بالقوام
الذي كلامنا فيه كذلك لانه لا اولوية لهما بالقبول بالنسبة الى ما فرض معقولا بناء على ما ذكره من وجه عدم الاولوية وهذا الكلام
ليس بمقصود يكون مقابلا للايراد سوى انه يلزم قح في كلام الشيخ من حيث انه ضم عدم الاستقلال بالقوام مع عدم
الاولوية مع انه لا حاجة اليه كما مر مرارا لكن الجواب تمام في نفسه وهيهنا ليس كذلك اذ مرجع التخصيص هيهنا على ما فهم انه يقال ان الشيخ
لم يقل بان جميع الصور العقلية لا اولوية لهما بالقبول حتى يرد النقض بالكلية وصورة الانسان بل بعضها وح يرد عليه انه على
هذا يبقى الجواب غير تام اذ للسائل ان يقول بعين الكلام في ذلك البعض الذي يوجد فيه الاولوية ويحتاج الى جواب آخر فان
قيل لو نقل الكلام الى ذلك البعض نقول مراد الشيخ دفع الاشكال عن الصور الحاصلة في العقل انا لم يعقل بعضها بعضا
لا لمثل هذه الامور ايضا قيل ان هذا ليس جوابا عن هذا الاشكال بل هو كلام آخر يصلح اعتذارا للشيخ بان ورود هذا الاشكال
لا يضره اذ ليس غرضه سوى دفع الاشكال الآخر وهو الذي سيذكره المحشي متصلا بهذا الكلام منه في قوله لكن هذا ليس ايرادا
على الشيخ اه والحاصل ان حاصل كلامه في هذه الحاشية انه رجح جواب المحاكم على الجواب الذي ذكره الشيخ بانه رد على جواب
الشيخ النقض بالقوة الحيوانية ويحتاج الى الجواب وهو الذي ذكره الشارح من التخصيص بخلاف جواب المحاكم وهذا
موجه حيث ان هذا الجواب يصلح بالتخصيص جوابا للنقض المذكور ولا يظهر جواب الشيخ عن اصل الدليل كما عرفت
الا ان يحمل كلامه على انه دليل لكن لا ضرورة في ذلك ومع انه لو ورد الاشكال بالكلية لم يتجه جواب الشيخ ويتجه جواب المحاكم
ثم قال انه يمكن الجواب عن هذا الاشكال بما ذكره من ان العقل عبارة عن حصول مثال الشيء الا اخر ما ذكره والتخصيص
الذي

الذي ذكره الشارح عن النقض بالحيوانية ثم اعتذر عن جانب الشيخ بان هذا الايراد ليس ايرادا على الشيخ لان مراد الشيخ دفع اشكال آخر وهو يندفع بما ذكره على
ما بينه وحاصل الايراد على ان التخصيص الذي ذكره لا يصلح جوابا عن هذا الايراد اصلا كما لا يخفى ثم التخصيص منقا الى ما ذكره في ذيل قوله لكن هذا
يمكن ان يدفع الايراد عن الشيخ اذ لو اورد على الشيخ ان ما ذكره من عدم الاولوية غير مستقيم في شأن الكلية يمكن ان نقول انه ما ادعيت عدم الاولوية
زمه
مطلقا بل عدم الاولوية في الصور المعقولة الحاصلة في العقل والرفيع ارفع كيف يندفع الاشكال بشأن الكلية بجوابك لان نقول عرض هذا
جواب ليس الا دفع الاشكال عن الصور المذكورة وليس غرضي دفع الاشكال مطلقا وكان الصواب ان يحذف قوله والجواب بالتخصيص الى قوله
لكن هذا او نقول الكلام في هذا ليس ايرادا على الشيخ او بتخصيص كلامه في دعوى عدم الاولوية بما عدا شأن الكلية ونقول انه قصد بجوابه دفع السؤال
الذي اورده الى آخره فافهم فتدبر   لان سؤال غير ان الصورة اه مراده ان الصور العقلية الحاصلة في العقل لا يعقل بعضها بعضا الا انها
لم لا يعقل مطلقا ثم لا يخفى ان هذا التحقيق الذي يراده خلاف ظاهر كلام الشيخ لان الشيخ لم يقل سوى انه ما بالها لا يعقل السمعها التي تعقل
فالتقييد بان يعقل الصورة العقلية خلاف الظاهر والاولى ان يقال كما ذكرناه سابقا ان هذا الاشكال لا اتجاه له ولا حاجة الى ارتكاب
ر
بغير
التخصيص بل الكلام مخصوص في الواقع بغير الكلية ونظائرها كما بينا فافهم   وذلك لانه اذا كان كل منهما معقولا له فهو منطبق
على تقرير السؤال بالنحو الثاني الذي ذكرنا من الوجوه الثلثة السابقة ويمكن توجيهه بوجه ينطبق على الوجه الثالث للسؤال ايضا
الامر مع
بان يقال انه يلزم ان الصور العقلية اذا حل فيها صورة اخرى موجود كانت تلك الصورة ايضا معقولة لما حل فيه الصورة الاولى
وسياق الكلام لا يأبى عنه وهذا بخلاف الامر الاعتباري الذي كمعنى حالة في الصورة المعقولة اذ لا يحكم فيها البداهة بمثل ذلك
فلا تنقض وح يندفع الوجه الثالث من السؤال ايضا لكن ادعاء تلك البداهة لا يخلو عن اشكال كما مر وتطبيق كلام المحشي ايضا
على هذا الوجه اشكل نعم لو كان ذلك الادعاء معقولا لا يبعد حمل كلام الشيخ والشارح على وجه يندفع به كلا وجهي السؤال على ما
مر اليه الاشارة فافهم   المحاكم هذا عبارة الامام ربما يتوهم ان قوله او انت غير بان لا يتوهم ان هذا اللفظ فيه اصلا
وان بعض الظن كيف وقد صرح بقوله وح لا يمتنع ان المراد عدم امتناع الاولوية لا انه يجب الاولوية والصواب
في توجيه كلام الشارح ان يقال كما هو مقتضى مذهب الشيخ في هذا المقام المنع وح لا يتجه كلام الامام في مقابلة ولو حمل
على ظاهره من المنع فلا بد ان يحمل على الاستدلال بان الاختلاف في الماهية بين شيئين يقتضي محلية احدهما وحالية الآخر
وح يرد عليه كلام الشارح من انه يكون احد الشيئين حالا والآخر محلا لا يقتضي اختلافهما بالماهية واما عكس هذا الحكم فغير واجب
حال الشارح في نقض هذا الكلام غرض ما للامام من كلامه لا يكون مستقيما موافقا للاداب ما لم يحمل على هذا الادعاء وهو بط
كما بينه فتدبر   المحاكم واعلم ان السؤال الامام ليس الا منعا وقد عرفت الحال فيه   المحاكم واما في الكلام فخارج عن
التوجيه لا يخفى انه على ما قررنا كلام الشارح ليس فيه خارج عن التوجيه اذ بعد حمل ما يوقف كلام الامام على الاستدلال لعدم استقامة
بدونه اجاب عنه بمنع المقدمة التي حمل كلام الامام على ادعائها ولا خروج عن التوجيه فيه كما لا يخفى ثم بعد ذلك لا بد

ثم حمل كلام الامام من التسوير الذي اورده بالوكر والبطو على الاستدلال بان المتلفظ بالمهية يجب ان يكون احدهما حالا والآخر محلا فيستقيم اذن
في جوابه ما ذكره الشارح من ان حالية البطو ومحلية الوكر ليست مبنية على اختلاف بينهما كما زعمت بل على ان احدهما حاصل في الآخر وهو للآخر
دون العكس ثم بين وجه … اما سندا او لما … الاستدلال الذي … فيما يتحقق كون احد المعقولات … وهو للآخر تحقيق فيهما
الحالية والمحلية وظاهر ان مثل هذا ايضا ليس خروجا عن القانون والتوجيه … فيه يوافقه لها كل الموافقة فافهم
الشارح بل استلزم صحتها على صحة المقارنة المطلقة اه قد عرفت سابقا حال هذا الاستدلال ونقضه في المقام فتذكر ولكن لا يتكلف
وقال اه لا يخفى انه تكلف بعيد جدا وكان التزام البحث اولى من ارتكاب مثل تلك التكلفات ومن سقط الايراد راسا
فيه ان الايراد باق بحاله ايضا اذ للسائل ان يستفسر ويقول ما بال القوى الجسمانية تدرك ما تقارنها كالصور في محلها ولا تدرك
الصور العقلية مقارنا بها بنحو من المقارنة ولا بد ايضا من التمسك بمثل ما ذكرنا سابقا فتذكر الحاكم والاظهر في الجواب
ان القوى الجسمانية آه قد عرفت آنفا انه على ما ذهب الحاكم ان يستفسر السائل المنع ومذهب الشيخ الاستدلال لا يستقيم الاكتفاء
في جواب السؤال بمثل هذا الجواب فتدبر الشارح ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة بهذا الاصطلاح كانه لم يهتد في كلامهم
في وجه … احدهما انهم يطلقون العقل بالملكة على المرتبة المعلومة من النفس او على النفس في تلك المرتبة واما اطلاقها على الصورة
المعقولة فلا … فيها ان العقل بالملكة في اصطلاحهم لا يختص بما اذا كانت النفس مدركة لمعاني المعقولة الكلية بل اذا حصل
لها ادراك الجزئيات البديهية ايضا يقال لها العقل بالملكة كيف وقد ذكروا في وجه تسمية العقل الهيولاني انه شبه بالهيولى
الخالية عن الصور كلها فلو لم يكن مرتبة النفس بعد ما حصل لها ادراك الجزئيات عقلا بالملكة لزم ان يحصل الواسطة بين
العقل الهيولاني الخالي عن العلوم كلها اي العلوم الكلية او العلوم الجزئية لا يحصل في النفس فقط حصولها ايضا يصدق على النفس
انها خالية عن العلوم كلها كما يظهر من كلام الحاكم كان ايضا ليس بعيدا به اذ ليس يظهر هذا التخصيص من كلامهم بل كان يظهر خلافه
وبما ذكرنا ظهر ان قول ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني ايضا غير موافق للاصطلاح
المعهود اذ العقل الهيولاني على اصطلاحهم لم يقارنه معنى معقول اصلا بل كلما حصل للنفس معنى … كان يخرج عن العقل
الهيولاني الى العقل بالملكة الا ان يحمل كلامه على انه يقارن المعنى المعقول العقل الهيولاني ولذا كان يخرج بذلك عن الهيولانية
وايضا لو سلم ان مراد القوم ما ذكره من التوجيه نقول على هذا ايضا عند ما يحصل للنفس جوهر كليا اياما كان يخرج عن العقل
الهيولاني الى العقل بالملكة كما ذكرنا ومع لا شك انه يمكن ان يقارنها اشياء مقرونة بالغواشي فالمقارنة بالغواشي لا يختص بالعقل
الهيولاني الا ان يحمل كلامه على التمثيل بان يكون مقارنة الامر المقرون بالغواشي للعقل الهيولاني مثالا لمقارنة الامر المذكور
للنفس لا ان هذه المقارنة منحصرة فيها بهذا التكلف … الاصطلاح سهل الحاكم وكان كلام الشارح ان المحسوس
البدن بهذا تزيين الاحساس الى التخيل آه فيه انه لا حاجة الى حمل الكلام على ان تزيين الاحساس الى التخيل اذ في صورة

الاحساس

الاحساس ايضا يكون كذلك الحال اذ يكون المحسوس مع الغواشي ومع ذلك يكون مقارنة ما مع النفس لحصوله في آلتها ويكون النفس ح عقلا … بها
لا انها الطبع في النفس بعد ما العواب ان يحمل الكلام شاملا لجميع الاحساسات ظاهرة وباطنة فافهم الحاكم والاوضح في هذا
ان يقال اه لا يخفى بعد هذا التوجيه من كلام الشيخ فالظ وذلك لحمله كلام الامام آه اي ان ما ذكره الشارح في جواب هذا الايراد الاخير
من الامام يجري ايضا على حمل كلام الامام في السؤال على الوجه الثاني فيقرر السؤال حتى لا يلزم الخروج عن البحث اذ في حمله على الوجه الاول
يلزم الخروج عن البحث كما بينه الحاكم من ان المدعى ليس الا امكان التعقل لا فعليته فمنع فعليته لا مدخل له في البحث ومع يمكن حمل الشارح موافقا
بالوفاء ايضا وكذا اشارة الى ما ذكره الشارح وعد بالوفاء كما هو الظاهر منه بهذا ثم لا يخفى ان حمل كلام الامام على التوجيه الثاني لا يخلو عن
اشكال لان الامام اعترض في الوجه السابق على هذا الوجه ان المقارنات الثلث التي ذكرت سابقا يستحيل اذ يجوز بالنسبة الى المهية
لكم يمكن ان يكون جوازها بالنسبة الى المهية الذهنية لا المهية الخارجية وبينهما فرق ثم اورد هذا الوجه وقال ثم ان وقعت المساعدة
على ان المهية عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنة لكنه لم لا يجوز ان يلزمه لازم يمنع عن ذلك وانت خبير بان الظاهر ان الايراد السابق
على هذا الايراد يرجع الى الوجه الثاني الذي ذكره الى آخر فيقرر بهذا السؤال الا بهذا الايراد والشارح اذا كان حمل هذا الوجه على الوجه
الثاني فعلى ماذا حمل الوجه السابق ويمكن ان يقال لعله حمله على ان الامام كان توهم ان المهية الذهنية والخارجية مختلفان
فاعترض بانه يجوز ان يكون صحة المقارنة بالنظر الى المهية الذهنية دون الخارجية فلهذا اجاب بان المهية فيهما واحدة واما الصورة
العقلية بما ان المهية في الخارج والصورة العقلية ليست نفس المهية وعلى هذا يصح حمل الوجه الاخير على الوجه الاخير كما لا يخفى
او يقال انه حمل على ان المقارنات الثلث يجوز ان يصح بالنظر الى نفس المهية لكن بشرط الوجود الذهني وحاصل جوابه ح ان اعتبار
المهية من حيث هي غير اعتبارها من حيث هي في العقل وفي اعتبار الاول لا مدخل لشيء حتى يصح ان يقال لعله شرط لصحة المقارنة
وعلى هذا ايضا يصح الحمل المذكور ثم هذا الجواب وان كان غير مستقيم كما سيظهر لكن لا يبعد ان يكون مراد الشارح بقرينة ما ذكره
في هذا الفصل الذي نحن فيه لتوجيه عدم ذكر الشيخ الشرط اللاحق من حيث تحقيقه المهية التي يلحقها باعتبار كونها
صورة عقلية وتعريضه للامام بانه اخطأ في ذكر الشرط المذكور لان ما ذكر في هذا التوجيه يرجع حاصله بالحقيقة الى هذا
الجواب الذي ذكرناه فان قلت الامام قد اعترف في الوجه الاخير على ما نقلت عنه ان المهية عند وجودها الخارجي يصح عليها
المقارنة فلك يجوز ان يقال ان المهية بالنظر الى نفسها يصح عليها المقارنة في الخارج لكن التشخص الخارجي يمنعها عن المقارنة
فيه وهذا مانع لا مانع لان معظم المستدل ظاهرا ان يثبت صحة المقارنة للشخص المجرد الخارجي حتى يثبت امكان تعقل
النفس بهذا المجرد وعلى تقدير كون التشخص الخارجي مانعا لا يثبت ذلك المدعى كما لا يخفى فان قلت ما معنى ان المهية يصح
عليها المقارنة في الخارج لكن المهية الخارجية لا يصح عليها المقارنة مع ان المهية الخارجية ليست الا المهية الحاصلة
في الخارج قلت ان كان التشخص غير الوجود ويكون امرا نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فالامر ظاهر اذ يجوز ان

يقال ان المقارنة في الخارج تصحح النسبة الى اصل الماهية لكن التشخص مانع عنها ولنا ان نمنع كونه كذلك بل كان التشخص من نحو الوجود فيه نظر او غاية
ما يمكن ان يقال ثم ان يقال الحمل للماهية يجب انها اذا وجدت تحقق في الخارج متشكلا بالخصوصية باقية على صرافة الاطلاق فالكلام لا يابى
عن المقارنة لكنه فرد منها غير صرافة الاطلاق فيها واكتسابها الخصوصية باعتبار وجودها الخارجي مبنيا عنها ولا منافاة فتامل
وهو الذي اشار اليه في النظر الاول في جواب سواله وهو الذي اشار اليه المحاكم في النظر الاول وهو قوله وفي هذا التوجيه نظر اما اولا
فلان اه نعم تعدد الحقيقة الشخصية اه لا يخفى فساد هذا الكلام لانه لا يتجه اما لانا نقول ان هنا يتحقق معنى واحد يكون في الوجود
متعددة ويطلق على كل موجود واحد من هذه الموجودات فظاهر ان الكلي ليس الا هذا واما لانا نقول ان الكلي يكون كل حقيقة اي فرد
منه يكون مغايرا لما الشخص لحصصه الاخرى يعني ان زيدا مثلا مغاير لعمرو ويكون بهويته غير هوية عمرو حتى ان عمرا اذا ادرك فانه وكان
ذاته حاضرة عنده لا نعرف ذلك سببا لادراك ذات زيد وحضورها عنده وهذا الغير ليس كذلك لان صورة الانسان في العقل كلها
واحدة والتغاير بينها بحسب الوجود فهو سفسطة ظاهرة اذ لا فرق بالضرورة بين زيد وعمرو في تلك الصورة وكان المعلوم بالضرورة
ان حضور زيد غير حضور عمرو وادراكه واحواله غير ادراك واحوال عمرو وذلك معلوم ضرورة ايضا ان صورة زيد التي في ذهن
عمرو غير صورته التي في ذهن بكر وحضورها غير حضوره وادراكها وصفاتها واحوالها غير ادراكها وصفاتها واحوالها مع
ذلك هو نفسها ايضا كما عرفت فان التشخص الخارجي غير التشخص الذهني وظاهر ان هذه الغيرية ليست بمجرد الوجود بل باعتبار اصل
الهوية التي عرض عليها الوجود ولا اظهر لكونه اعلى رتبة من هذا فتثبت المحاكم ومجال المنع باق وهو ظاهر لانه لنا ان نمنع
قول ان المحاكم ان المقارنة انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنية اذا تغير الاحكام بالنظر اليها لم لكن
هذا الانبات لو لم يكن ذلك الاحكام الثابتة لها باعتبار العوارض الذهنية وهو ظاهر ولنا ان يقال انه ثبت بما ذكر ان امكان المقارنة
بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن العوارض الذهنية ثم اذ غاية ما لزم من الدليل ان الماهية الموجودة في الذهن لما كانت مقارنة للمحل
للحال في المحل فيكون مطلق المقارنة صحيحة بالنسبة الى نفس الماهية واما ان تلك الصحة ثبتت لها بالنظر الى نفسها مع قطع النظر
عن العوارض الذهنية فلا لان تلك العوارض الذهنية التي هي الوجود ونحوه هي اما نفس المقارنة المذكورة او تابعة لها فكيف يصح
ان يكون صحة المقارنة مشروطة بتلك العوارض فلعل ان الوجود في المحل هو مقارنة الحال للمحل وهي يجوز ان يكون شرطا للمقارنة
مع حال الكون في ذلك المحل واعلم ايضا ان الكلام في مطلق المقارنة والمستدل انما اثبت من صحة المقارنة الخاصة صحة مطلق المقارنة وقع
يمكن ان يكون الوجود الذهني الذي هو مقارنة خاصة شرطا للمقارنة المطلقة اذ علية الخاص للعام لا محذور فيها ولو قيل انه لا يجوز
تعليل العام بالخاص وسلم ذلك فنقول لا شك انه اذا ثبت ان صحة المقارنة الخاصة ثابتة للماهية فلا يلزم من ذلك الا ان المقارنة
المطلقة التي في ضمن تلك المقارنة الخاصة صحيحة لها ولا يلزم منه ان يثبت صحة المقارنة المطلقة التي تتحقق في مقارنة خاصة
اخرى وهو ظاهر وحينئذ ثبت ان للماهية صحة المقارنة الذهنية مع المقارنة المطلقة التي يصح بالنسبة اليها المقارنة المطلقة

التي

التي في ضمن تلك المقارنة الخاصة ولا يلزم من ذلك ثبوت الماهية التي في الخارج الى الماهية من حيث هي لانه ثبت انها موجودة في ضمن الشخص الخارجي فيها
يصح عليها مطلق المقارنة باعتبار تحققها في ضمن المقارنة الخاصة الذهنية وذلك غير مجد في المطلوب اصلا اذ لا يحكم على هذا التقدير الا بانه ثبت
ان الماهية يصح عليها المقارنة المطلقة في الخارج ولا يتحقق تلك المطلقة في الخارج الا في ضمن مقارنة المحل للحال فيجوز ان يحل في الماهية
الموجودة في الخارج معنى معقول وهو ادراكها لها اذ لم يثبت بالدليل سوى ان الماهية التي هي موجودة للوجود في الخارج يصح لها المقارنة
المطلقة التي في ضمن المقارنة الذهنية وذلك لا يستلزم ثبوت صحة المقارنة المطلقة لها في الخارج على ان يكون الخارج ظرفا للمقارنة حتى يقال
ان المقارنة التي في ضمنها متحققة في مقارنة المحل للحال نعم سلم انه يستلزم على ان يكون الخارج ظرفا للثبوت وذلك غير مفيد اذ اللازم منه ان يكون
الماهية التي في الخارج يصدق عليها انه يجوز ان يقارن معنى معقولا في ضمن المقارنة الذهنية بان يكون موجودة فيه فيجب الوجود الذهني
او موجودة معه فيها فانه يجب ذلك الوجود ايضا فتدبر المحاكم وفيه نظر من وجوه احدها ان الماهية المعقولة اه فيه نظر
لان اللواحق التي للماهية المعقولة ان كانت هي اللواحق التي لها باعتبار المعقولية والوجود في العقل فرجع الكلام الى ان الاستعداد
المقارنة للوجود في العقل التي هي المقارنة وقد ابطله وان كانت اللواحق التي تلزم الماهية رجع الكلام الى الشق الاول
من ان الاستعداد للماهية لازم لها ولازم اللازم لازم فلم يبق شيء يصلح للتمسك به وهو ظاهر المحاكم ولو تم هذا لكفى في الاستدلال
فيقال اه فيه نظر لما ذكرنا انه ليس الامر كذلك وانه لم يكف في الاستدلال ما ذكره لابطال الشق الثاني لابتناء ما ذكره
الشيخ وليس ما ذكره الشيخ ان الماهية المعقولة بمجردها عن اللواحق حتى يقال يكفي هنا ايضا ان يقال مثل ذلك بل ما ضم اليه ما اشار
اليه بمعنى التمسك به بعض الدليل بعينه ما ذكره الشيخ فافهم المحاكم الثاني ان ما ايرج من كلامه ان القسم الثالث اه فيه نظر
اما اولا فلانا نقول مراد الشيخ ان القسم الثاني من التقسيم الاول هو ان يكون حصول استعداد المقارنة حالة الارتسام في العقل الذي
هو المقارنة وهو ينقسم الى اقسام ثلثة احدها ان يكون الاستعداد المذكور مقارنا ومعا بالذات للارتسام في العقل الذي هو
المقارنة او متاخرا عنه بالذات او متقدما عليه كذلك وحينئذ لا يكون تقدم الاستعداد بالذات على الارتسام منافيا لحصوله
معه في الزمان حتى يكون خلفا لا مطلوبا واما ثانيا فلان كونه خلفا لا ينافي كونه مطلوبا اذ يجوز ان يكون ادعى كونه محالا مستلزما
للمطلوب فالمستدل ادعى انه ينقطع النظام بمحاليته ونقول انه يستلزم المطلوب ولنا لا نقول كذلك بل نقول انه قبيح ولا محذور في شيء
من الطرفين ولا مخالفة للقانون البحث اصلا فان قلت ليس مراده ان تقدم الاستعداد على الارتسام مناف لما فرض من
حصول الاستعداد عنده حتى يرد ما ذكرته بل ان لزوم الاستعداد للماهية الذي يلزم من هذا الشق مناف لما فرض انه شق
القسم الثاني الذي هو قسيم لما تقدم من الاستعداد للماهية كما دل عليه كلامه قلت على هذا يكفي ان الايراد بالوجه الثاني فقط
ولا يخفى ان حاصل كلامه على هذا التقدير ايضا فافهم المحاكم الثالث ان التقسيم الاول مستدرك اه هذا وان كان كذلك
لكن الامر فيه سهل المحاكم الرابع انه مستدرك بان الارتسام اه قد عرفت ان المراد بكون الاستعداد عند الارتسام

الذي هو المقصود كونه في زمانه والمراد بالمعية والبعدية والقبلية الذي في الاقسام المعية والبعدية والقبلية الزمانية وح لا شك في صحة
تفسير السهو بهو ظ   الحاكم بل يكفي ان يقال الاستعداد اما لازم اه لا يخفى ان لنا ان نريد بقوله او غير حاصل الا عنده الاقسام
ان غير حاصل الا في زمانه بعينه ولنا ان نتكلم ان يقال ان في مقابل اللازم في الوجودين ولنا الاقسام فيما نحن فيه منحصر فيها لكن يرد عليه
انه ح لا يلزم لكن الاستعداد الذي بهذا المعنى معه تحقق اذ المراد بالاستعداد ليس الا الجواز والصحة وحصول جواز الشيء مع الشيء الا باز منه
ليس بمحذور وقد ابدى التوهم المستفرق الثلثة التي ذكرها الشيخ صح تم الدليل ولنا ان نريد به الحصول معه معية ذاتية فح ولئن كان
استحالته مسلم لكن الحصر ممنوع لجواز ان يكون الاستعداد لازما للمهية لا حاصلا مع الاقسام معية ذاتية وهو ظ فان قلت كما ان الشق
الاول فنقول المراد بالاستعداد معناه المتعارف ولا شك ان الاستعداد بهذا المعنى لا يمكن ان يكون حاصلا في زمان حصول
المستعد له قلت لم يثبت بعد تسليم ان بعض المقارن صحيحة بالنسبة الى المهية والآثار المقارن بل لا يلزم منه سوى الصحة بمعنى الجواز
والامكان كما ذكرنا ولا يلزم منه الاستعداد بهذا المعنى اصلا ولم يثبت ايضا ان هذه المقارنة حادثة حتى يبنى على رايهم ويقال
ان الحادث لا بد له من استعداد سابق فيجوز على رايهم ان يكون مقارنة غير حادثة لا يقال هذا غير صحيح على راي اهل الحق القائلين
بحدوث العالم اذ على رايهم لا يلزم ان يكون الحادث مسبوقا بالاستعداد والحاصل ان على راي من يقول بان الحادث لا بد ان
يكون مسبوقا بالاستعداد يمكن القدم فيجوز ان يتمسك في الرد على الدليل بقدم المقارنة وعلى راي من يقول بالحدوث
وليس الحادث مسبوقا بالاستعداد يمتنع في الرد لزوم كون الحادث مسبوقا بالاستعداد على انه يمكن ان يقال ايضا
بعد تسليم الحدوث على رايهم اولا ان الحادث مسبوق بالاستعداد انه يجوز ان يكون الاستعداد للمقارنة في الذهن حاصلا للمهية
قبل زمان المقارنة لكن في الذهن ايضا بان يكون المقارنة في ذهن زيد مثلا مسبوقا بحصول الاستعداد له في ذهن عمرو
وبكر او مثل هذا التقرير جاز على رايهم او يقال انه في الخارج لكن لا يلزم ان يكون المهية مستعدة لان يقارن في الخارج بل يجوز
الخارج مستعدة لان يقارن في الذهن فتدبر ثم لا يذهب عليك ان الظاهر في الرد على هذا الدليل حسبما قرره الشيخ ان يقال
ان اردتم بان الاستعداد اما لازم للمهية اولا انه لازم للمهية بمعنى ان المهية الى تمامها صحة المقارنة في اي ظرف كان اي يصح
في اي ظرف كان ان يقارن في هذا الظرف فنختار انه ليس لازما للمهية بهذا المعنى ولا يلزم منه ان يكون حاصلا قبل المقارنة
اذ لا حصر بين اللزوم للمهية بهذا المعنى وبين كونه حاصلا في الاقسام لجواز ان يكون حاصلا قبله ولا يكون لازما
للمهية بهذا المعنى وهو ظ ولو قطع النظر عن ذلك نقول المراد بالمعية والقبلية والبعدية في القسم الثاني اما الزمانية
او الزمانية فان اريد الذاتية نمنع ما فيه ما ذكره الحاكم الذي كان فيما وجه على اخذها زمانية فيه اما لحق القبلية ولا يلزم
منها لزوم الاستعداد للمهية بالمعنى الذي ذكرنا حتى يكون مطلوبا وهو ظ فان قيل قبل زمان المقارنة ليس مع المهية شيء
سوى ذاتها والعوارض اللازمة لها فلا بد من ان يكون الاستعداد لذاتها او لتلك العوارض وعلى التقديرين يلزم لزومها
للمهية

للمهية قبل لا نم ذلك بل يجوز ان يكون معها عوارض غيرها وكانها ذهنية بان يكون قبل المقارنة في ذهن خاص مقارنة في ذهن آخر على ما ذكرنا آنفا
او عارض على رايهم واما خارجية ولا يتوهم انه ح يلزم مطلوبهم لما ذكرنا ايضا آنفا وايضا المهية التي لا يمكن معها شيء من العوارض
الذهنية والخارجية كيف يوجد وانما يوجد حتى يمكن ان يقولوا ان الاستعداد ثابت لها لذاتها او للعوارض اللازمة اذ ثبوت الشيء للشيء انما
يكون فرع الثبوت المثبت له فلا اقل من ان يكون مستعدا على رايهم ومع عدم الثبوت كيف يصح ثبوت الاستعداد لها ولو قلتم بثبوتها
فنقول فلم ثبوت العوارض لها اما ذهنية او خارجية لامحة وبعد التسليم ان نقول بثبوت الاستعداد للمهية لذاتها او للعوارضها
اللازمة لها لا يستلزم ما هو مطلوبكم بهو ان المهية انما كانت بحيث يصح لها المقارنة في هذا الظرف ومن نقول لعل الاستعداد
الذي انتم من الدليل وهو انما استعداد احدى المقارنتين المحسوستين وهو مقارنة واحد الحالين اللذين يجب الوجود الذهني ومقارنة
الحال للمحل يجب فلك الوجود ايضا او استعداد المقارنة المطلقة الحاصلة في ضمن ما مر من المقارنتين ثابتا للمهية لذاتها
او للوازمها ولا شك ان اسناد مثل هذا الاستعداد الى نفس المهية او لوازمها مما لا يجدي فيه كما لا يخفى ولئن اريد الاول
تحاليها العضا يعلم ما ذكرنا ولئن اردتم انه لازم للمهية بمعنى ان ذلك الاستعداد الخاص الذي انتم من الدليل او المطلق الحاصل
في ضمنه ثابت للمهية في اي ظرف كان فنختار انه لازم للمهية ومستند اليها او الى لوازمها ولا يلزم منه مطلوبكم اصلا كما
ما بقيا المقام لا يخفى انه لو اختصر هذا الدليل وحذف منه الزوائد ويكتفي بان يقال على محاذاة ما ذكره الحاكم ان الاستعداد
اما مع المقارنة او قبلها او بعدها او ذاتية او زمانية يبطل في ابطال الحصر والاستدراك لان الارادات الاخرى باقية
كما لا يخفى   اقول هذا سهو منه لان ما ادعاه ثمه اه اقول هذا سهو منه لان القسم الثاني الذي ذكره الشيخ سابقا
ليس ان الاستعداد انما يكتسب عند المقارنة حتى يحتاج في حمل هذا الكلام من الشيخ الى قوله ظن كان انما يكتسب عند الارتسام
في العقل عليه لبيان ان الارتسام هو المقارنة بل هو ان الاستعداد انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط وظ
انه على هذا لا حاجة في حمل هذا الكلام عليه الى تلك المقدمة بل حمله عليه ظ جدا حيث ان الارتسام في العقل ليس الا القيام
بالقوة العاقلة وظ ايضا ان انقسام هذا القسم الى الاقسام الثلثة ايضا لا يحتاج الى تلك المقدمة كما ذكره الحاكم فح لا حاجة
اليها اصلا في الدعوى الليس ذلك ما اشار اليه فتدبر   الحاكم فكان الواجب ما فيه الا هنا فيه انه لا يخفى ورود في تعليق الدليل
على الدعوى ولا يعارض ما ذكر فالايراد بمثل هذا انما هو الاصلا سيما على مثل هذا الشرح الذي لا بد رعاية مثل هذه الامور
فانهم   الحاكم لكنا لو وجهنا وكذلك نفيا القولان لا يخفى ان يهدى القولين ولئن لم يكن لهما مدخل في حمل القول
المذكور للشيخ على القسم الثاني والانقسام الى الاقسام الثلثة ولا في حمل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب له على القسم الاول من القسم الثاني لهما مدخل في لزوم ما الزمه الشيخ من القسم الثالث من اقسام القسم الثاني
بيانه ان الشيخ الزم من القسم الثالث اي الذي كان الاستعداد فيه قبل المقارنة انه يؤول الى لزومه للمهية لانه قبل المقارنة

بمجرده عن اللواحق وانما يكون من حيث الاستعداد لها لا لذاتها او لوازمها الذاتية سوى ان نقول انه لم يمكن الاتصاف في العقل ايضاً
مقارنة بل كانت المقارنة المرادة ههنا مجرد مقارنة احد الجانبين للآخر لا يمكن ان يقال لما لم الاستعداد كان مستعدا على المقارنة
لكن لا يمكن المهية قبل المقارنة بمجرده عن جميع اللواحق ظ اذ لم يكن ان تشير في العقل ويكون محفوفة بالعوارض العقلية فيجوز اذن
ان يكون لتلك العوارض مدخل في حيث الاستعداد ولا يكون الاستعداد لنفس ذاتها او لوازمها الذاتية سوى احمل القبلية على الذاتية او الزمانية
واما اذا كان الاتصاف في العقل ايضا داخلا في المقارنة المرادة ههنا فلا يمكن هذا القول اذ قبل المقارنة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون لها العوارض
الذهنية الا ان يرد الايراد بما نحو الذي ذكرنا سابقا لكن كلامنا ههنا ليس في هذا الايراد بل الايراد الآخر الظاهر ان لا حاجة فيه الى تعميق
نظر فيما يحوم لان يحمل كلام الشارح ايضا على ان فسر كلام الشيخ بما فسر به الامام من حمل الضمير في قوله مع حصول الاكتساب له للمقارنة
تباً وبل الآخر لانه وكان بهذا القول انه للقاعدة التي ذكرناها وقد عرفت انه بعدم الدليل على المدعى كما يحمد ورفيه بما يرد ايضا
ان بنى على هذا التوجيه هذا القول عند ذكر القسم الثالث فان قلت كيف يستقيم هذا الحمل مع ما ذكره الشارح قبل هذا حيث قال
في بيان ان القسم الثالث يتعين ان يكون ذلك الاستعداد بحسب المهية ايضا وذلك لان المهية قبل المقارنة اما يمكن بمجردة
عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يمكن هناك شيء يفيد لها الاستعداد غير ذاتها لان هذا الكلام صريح في ان المهية قبل المقارنة
في العقل وعلى ما ذكرته لا يمكن في العقل البتة قلت يمكن ان يكون مراده بكونها معقولة انها امر كلي ليس موجودا بعوارض مشخصة في نفسه
لا انها حاصلة في العقل وح يستقيم ذلك الحمل كيف ولو لم يحمل كلامه هذا على ما ذكرنا وحمل على ظاهره لما كان مستقيما ولانه حمل كلامه على
انه لم يجعل الضمير المذكور للمقارنة بل للاستعداد لانه صرح بان المقارنة المرادة ههنا شاملة للاتصاف في العقل ايضا والقبلية
والبعدية والمعية تكون بالنسبة الى هذه المقارنة البتة وح كيف يمكن ان يقال ان المهية قبل هذه المقارنة معقولة بدون
التأويل الذي ذكرنا فتدبر · الحاكم والظاهر انه يقال فيكون ان يمكن · اه لم يمكن كلام الامام والشارح في توجيه الشارح ايراد هو
بيان ما يلزم من القسم الاول من اقسام القسم الثالث دون بيان ما يلزم من القسم الثاني منها ثم الحكم بان كل ذلك محال الكتاب
اما بيان ما يلزم منها جميعا ثم الحكم بان كل ذلك محال او عدم بيانه اصلا والحكم على القسمين بان كل ذلك مح لكن الاول في بيان
اذ يكون لانتقال العقل لزوم ما يلزم من القسم الثاني اظهر منه من القسم الاول لكن الا الهين فيه دون من الاول فانهم
الحاكم ومن هذا التوجيه يعلم ما نبهنا عليه انظار كان ما نبه عليه هو تفسير القبلية بالبعدية كما ذكره وصلح كلامه او تغير الشارح هذا
ثم لا يكون ان الاقرب في تفسير كلام الشيخ ان يقال قوله ولئن كان انما يكتسب عند الاتصاف في العقل اشارة الى القسم الثاني الذي
ذكره الشارح والمراد منه ان الاستعداد لا يكون لازما للمهية اينما كانت بل كان حاصلا لها في زمان الاتصاف في العقل
وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له الفاء فيه للتفريع لا للعطف وضمير له راجع الى ما يستفاد له
بقرينة الاستعداد وحاصله ان الاكتساب الاستعداد اذا كان في زمان الاتصاف في العقل فيكون استعداد الشيء انما يستفاد

زمان

في زمان الاكتساب ذلك الشيء وذلك لما عرفت من ان الاتصاف في العقل داخل في المقارنة المرادة ههنا فاذا كان استعداد المقارنة حين الاتصاف وكان
الاتصاف مقارنة كان استعداد المقارنة حين المقارنة فيثبت الملازمة قطعا وقد يرد ويقول اذا كان استعداد الشيء في زمان حصول
ذلك الشيء فلا يلزم منه انه لا يمكن ذلك الاستعداد حتى يحصل ذلك الشيء فيحصل الاستعداد له وما حصل لئن يكون الاستعداد متقدما على حصول
ذلك الشيء بان يكون زمانا ثم آخر لانها في فرض وقوعهما في زمان واحد ولا يكون ذلك الاستعداد وكان ذلك الشيء وحدث وحصل الاستعداد
وما حصل كون الاستعداد معا مع المستعد له بالذات وكان ذلك مح فيتعين ان يكون الاستعداد متقدما بالذات على ما يستعد له الى المقارنة فيكون في المهية
ومع هذا القول فيكون ان يمكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعداده اشارة الى القسم الذي هو تأخر الاستعداد بالذات عن المقارنة ولا يخفى
شدة انطباقه عليه وقوله او لم يمكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اشارة الى القسم معية الاستعداد بالذات مع المقارنة
ولا يبعد ايضا تطبيقه على ما ذكرناه ويمكن ايضا ان يقول في قوله وحدث ضمير راجع الى الاستعداد فيصير المعنى انه لم يمكن الاستعداد الشيء
وقد حصل ذلك الشيء وحدث الاستعداد معه وعلى هذا لا يخفى شدة انطباق هذا القول ايضا على القسم المذكور ودقائق الكلام
ولئن خفي بان هذا التفسير لكلام الشيخ اقرب واسلم من كثير مما يرد على التفسيرين الآخرين فتأمل · الحاكم اعلم انه قد يتوهم من عدم
حصول الاستعداد الا عند الاتصاف ما فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الاتصاف توقفه على الاتصاف حتى يرد عليه ما اورد
بل انه وقع في كلام الشيخ بحيث يفهم من ظاهره انه ليس محيطا بالطرفين النقيضين اذ ليس كون الاستعداد لازما للمهية وكونه حاصلا عند
الاتصاف في العقل على طرفي النقيض بان كلام ولئن كان ظاهره ليس محيطا بطرفي النقيض لكنه في قوتها فانه يقال هذا الاستعداد
لتلك المهية اما ان يتوقف على حصولها في العقل او لا يتوقف فان توقف لزم المح المذكور وان كان لا يتوقف فسواء
حصلت في العقل او في الخارج كان ذلك الاستعداد حاصلا وهو المط وعلى هذا الاوجه لما ذكره المح اصلا نعم يمكن
ان يقال على الامام ان ما ذكره ايضا ليس محيطا بطرفي النقيض اذ يجوز ان لا يتوقف الاستعداد على الحصول في العقل ولا يكون
ايضا حاصلا حيث ما حصلت المهية ذهنا او خارجا بل يكون · حاصلا حين حصولها في العقل من دون توقف
ولعل مراد الحاكم ايضا هو هذا ولئن كان كلامه غير منقح ولا يبعد ان يجاب عن هذا الايراد بان المهية اذا لم يمكن الاستعداد
حاصلا لها حيثما كانت في الذهن او في الخارج وكان حاصلا لها حين الحصول في الذهن فقط فح نقول لا يخ ان حصول
الاستعداد لها ح اما لذاتها او لوازمها الذاتية وهو باطل والا لكان حاصلا لها حيث كانت او الامور الخارجة وهو باطل
لان الامور الخارجة لا مدخل لها فيه لان يكون للعوارض وليست ههنا سوى العوارض الذهنية فيلزم ان يتوقف على الحصول
في العقل والمفروض خلافه وللمنع في عدم مدخلية الامور الخارجة مجال واسع وهو ظ ويرد ايضا على هذا التوجيه
انه ان اريد انه لم يتوقف الاستعداد على حصول المهية في العقل كان حاصلا لها حيث كانت سواء كانت في
الخارج او في الذهن بمعنى انه حيث كانت المهية كان استعداد المقارنة في هذا الظرف حاصلا لها فظ انه لا يلزم

جهتها اصلا ولئن اريد به ان الاستعداد الذي ثبت من الدليل السابق كان حاصلا لها في الذهن والخارج جميعا فمسلم لكن هذا لا يجدي في المقام
اذ اللازم منه ان يكون الاستعدادان الخاصان اللذان هما استعداد مقارنة احد الحالين للآخر بحسب الوجود الذهني واستعداد
مقارنة الحال للمحل بحسب ذلك الوجود او الاستعداد المطلق الذي في ضمنهما حاصلا للماهية سواء كانت في الذهن او في الخارج
وذلك غير مجد في المط كما عرفته لكن هذا الايراد في الحقيقة على الشيخ لا على الامام اذ لا اختصاص له بتوجيهه اذ يرد على توجيه
الش ايضا مثل ما عرفت فافهم   المحاكم لكن يمكن ان يقال لو اريد مطلق المقارنة اه وايضا قد عرفت بما ذكرنا انفا
ان مطلق المقارنة هو المطلق الذي في ضمن احدى المقارنتين الخاصتين وثبوت استعداد هذا المطلق للماهية غير مجد اذ لا يمكن ان يقال
مطلق المقارنة صحيح للماهية في الخارج ولا يصح عليها في الخارج سوى المقارنة بعنوان حلول الشيء فيها فتعين انه يصح عليها تلك المقارنة
ايضا ولا يرتفع صحة مطلق المقارنة ايضا لانه لئن اريد ان مطلق المقارنة يصح على الماهية في الخارج ما ان يمكنهم الخارج طرفا للمقارنة فغير م
ولم يثبت بما ذكره اصلا ولئن اريد ان مطلق المقارنة صحيح لها في الخارج على ان يكون الخارج طرفا للصحة فمسلم لكن اللازم ان يكون
تصدق في الخارج على الماهية انه يصح لها مطلق المقارنة الحاصل في ضمن المقارنتين الخاصتين اللتين ذكرناهما
انفا وهذا غير مفيد اصلا وايضا يمكن ان يقال على هذا ما ذكرنا في الفصل السابق على هذا الفصل انه يجوز ان يكون مطلق
المقارنة التي يصح للماهية في الخارج متحققا في ضمن المقارنة بعنوان حلول الماهية في شيء مجرد او قد عرفت ان هذا ايضا من
مقارنة الماهية للآخر والمعقول كما بينه الش وهذا ولئن فرض انه ممتنع بالنسبة الى الشخص لكنه يجوز ان يكون جائزا بالنظر
الى الماهية والكلام انما هو فيها وقد مر في الفصل السابق ما فيه ايضا فتذكر   المحاكم وح لا يصح اشتراط القيام بالذات
والاستثناء المذكور لا يقال العلة كان عدم القيام بالذات والمادية مانعا عن التعقل ولئن كان جائزا بالنظر الى الماهية غير القائم
والمادي لانا نقول نحن ايضا نقول لعل الشخص الخارجي كان مانعا عن التعقل ولئن كان جائزا بالنظر الى ماهية الشخص
وظاهر ان مرادكم من هذا الدليل ان الشخص المجرد القائم بالذات يمكن ان يعقل شيئا الا انه يمكن التعقل بالنظر الى ماهيته فافهم
المحاكم الثاني النقض بسائر الماديات سواء كانت قائمة بذاتها او بغيرها اه لا يخفى ان هذا بعينه هو الايراد الاول اذ لا فرق
للايراد الاول الا ان هذا الدليل على تقدير تمامه يجري في الماديات والقائم بغيره ايضا ولا يصح تخلف الحكم عنه فكيف يستقيم
منه بل هو حاصل النقض ايضا ان الدليل على تقدير تمامه جار في الماديات ايضا مع ان الحكم تخلف فيها وظاهر انه لا فرق
بينهما يعتد به اصلا وغاية ما يمكن ان يقال في الوجه ان التخلف في الاول بناء على قول الشيخ وفي الثاني على الواقع ومثل
هذا الوجه لا يصلح لان يجعلا ايرادين وهو ظ   اقول المدعى الامكان بحسب نفس الامر اه فيه بحث اذ لا نعلم
انه بأي وجه ثبت من الدليل المذكور ان المقارنة ممكنة في الخارج اذا كان مجردا قائما بالذات ولئن امكان المقارنة
في العقل يستلزم الامكان الخارجي بالشرطين لا مطلقا وهذا الكلام الآتي فان اريد انه ثبت بالدليل جواز
المقارنة

المقارنة بالنظر الى الماهية لعل المادة او القيام بالغير كانا مانعين عن التعقل وذلك لا ينافي جواز المذكور فح لا يرد ان الاستثناء لا يصح ولا النقض
بالماديات ولو قيل انه ثبت بالدليل ذلك ايضا لورود نقض المنع عليه فالجواب ان نقول المسير جرى ههنا الا دفع بهذه الابحاث التي ههنا على
كلام الشيخ لا دفع جميع الابحاث وح لا نفرنا ما ذكر فقد عرفت انفا ما فيه من انه اذا احكم بان يكون المادية والقيام بالغير مانعين عن التعقل
لا بد ان بالنظر الى الماهية فلا يجوز ان يكون الشخص الخارجي ايضا مانعا مع ان الكلام في جواز تعقل الشخص المجرد الخارجي كما ذكرنا وايضا على هذا
لا يندفع الايراد الثالث اصلا اذ كيف يجوز ان يقال العلة مانعا عن التعقل المجرد في الخارج عن ذلك الذي هي بمعنى مقارنة احد الحالين للآخر او مقارنة
الحال للمحل اذ لو جاز ان يكون في الخارج مانع كذلك للمجرد لم لا يجوز ان يكون له مانع ايضا عن المقارنة بعنوان حلول الشيء فيه وهل هو الا تحكم ظ
تكلف يقول بعد ذلك ح يندفع جميع ما ذكر فافهم وتثبت   وايضا يمكن حمله على الاستعداد القريب فقد ظهر بما ذكرنا فساد هذا التوجيه
ايضا ولا حاجة الى بيانه فتفطن   الش فيكون المجرد ذلك الاستعداد لوجود هذا المانع اه لا يخفى انه اذا جاز ان يزول الجنس بسبب الفصل
وكان الجنس المتحصل بالفصل غير مستعد لما كان الجنس في نفسه مستعدا له فلم لا يجوز ان يزول استعداد النوع بسبب التشخص الذي نسبته الفصل الى
الجنس او قريبة منها ويكون النوع المتحصل بالتشخص غير مستعد لما كان مستعدا له النوع في نفسه واذا جاز ذلك فليجز ان يكون الشخص
المجرد القائم بذاته الذي هو عبارة عن النوع المتحصل بالتشخص الذي هو نظير النوع الذي هو جنس متحصل بالفصل يجوز ان لا يكون مستعدا
لما استعد له الجنس في نفسه من دون تحصيله من الفصل وهو صح مرادنا من الكلام في تحقق المجرد وامكان تعقل الشيء الا في ماهيته فتدبر
مشخص اه
الش لان المتعقل اه فيه منع اذ يجوز ان يكون المتعقل امرا خارجيا   الش ولا يكون هناك مانع فيه ايضا منع اذ يجوز ان يكون مانع
من خارج   المحاكم لا انها تفارق بالموت والاسطقسية باقية يمكن ان يقال لعلها تكون باقية بعد الموت ايضا بتقليل كيفياتها التي
هو بحيث لو تؤثر في الجوهر بل لا تؤثر في الاسوداد والتعفن فقط والحاصل انه يجوز ان يكون الصورة الاسطقسية لما كانت شديدة كانت
هي التي تؤثر بالصورة النوعية وتفعل فعلها وعند الموت تضعف فلا تفعل هذا الفعل ولا يحس لها لكنها باقية بعد وتؤثر ما دامت
باقية في الاسوداد والتعفن فافهم   اذا ثبات جوهر في البدن غير الروح وغير الصورة النوعية اه لا يلزم ان يكون هذا
الجوهر الاثار غير الصورة النوعية بل يجوز ان يكون هي بعينها وح لا يلزم اشكال ولا فرض جوهر اخر اصلا   اذا تغيرت كيفية
اجزائه الاسطقسية اه الحال كما قال لكن يمكن ان يقال ان الاجزاء النارية التي في البدن لما انكسرت كيفيتها وصارت شبيهة في الكيفية
باجزاء العناصر الاخر فلا يصح ح استناد التاثير والتحليل اليها ح يمكن ان يقال الكيفية المزاجية المتشابهة في الكل لعلها
باعتبار ما فيها من الميل الى الحرارة تؤثر وتحلل ولعل مراد المحاكم بهذا ان يكون نقضا الاستدراك على الش من ان استناد التحليل
الى الاجزاء النارية غير مستقيم لكن لا يبعد ان يقال من جانب الش انه لم يصرح بان الاجزاء النارية فقط تحلل بل ما قال
ان في الابدان المركبة لا بد من الاجزاء الحارة بالطبع ومراده مع الحرارة الغريزية يفعلان على التحليل وهذا لا يستلزم ان
يكون المؤثر تلك الاجزاء او كيفيتها المنفردة عنها بل يجوز ان يكون المراد ان الحرارة التي تحصل من تلك الاجزاء المزاج يكون

محلا او لا شك انه لو امكن القسم الرابع لما كان المزاج محلا وهو ظاهر ويمكن ان يقال من جانب الحاكم ايضا على ما ذكره المحشي من الاستحالة في التشقيق لما كانا يتلبسان على البدن على الرابع لاستحالة ان يكون مادة الا البرودة فكيف يتوهم التحليل والجمع بحال اذ لو كان الالتصاق قبل

ان الاجزاء المبرزة يمكن ان يقال الحلول في نفس الاجزاء الملتصقة وتحللها من اجزاء البدن وفي زمان كون تلك غير شبيهة بالبدن لم يرض شابهة بالبدن لا انه قال الحكيم يرى غير شبيه في الوضع اذ يجوز ان يكون ذلك لكثرة الاجزاء وبعارض زمان عدم التشابه ويمكن ان يوجه ما ذكره الحاكم بانه لو كان التشبيه قبل الالتصاق لكان الظاهر لا يحصل الالتصاق فيما لا يمكن التشبيه مع انه ليس كذلك اذ قد يحصل الالتصاق بدون التشبيه فالظاهر انه يلتصق اولا ثم يشبه فليتأمل الحاكم لكن الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء في جعل المشبهة

خادمة للغاذية حيث قال في الذي يستحر حده او لا بالفعل الى ان يصير الغذاء اخذ فضل الغاذية فيندفع الايرادان معا الزوم القول بان تحصيل الشرايح جواهر الاعضاء بعد فيضان النفس النباتية الى الفم وجعل المولدة بهما على خصوص المفصل لكن بقي ان كلامه مخالف لكلام الاطباء في هذا المقام لانهم يجعلون المولدة مستخدمة للغاذية الوالد وخادمة للمولود اقول

المتبادر منه ان هذا يحمل النقض المذكور وانه لا يخفى عليك ان الشارح ذكر فايدة لقول الشيخ غير محصور وهو ان قولنا كل واحد من هو كلما انه ليس من شيء الا بجماعة متناهية يحمل على كثير وليس يكون ما اعترض الشيخ عنه بقوله غير محصور واعترض عليه الحاكم بان هذه

الفايدة غير صحيحة لانه لو كان في مسالك بهذا الحمل على كثيرين لكان في قولنا كل واحد من الناس ايضا حمل على كثيرين مع انهم غير محصورين فيلزم ان يكون كليا بناء على قول الشيخ كل معنى يحمل على كثيرين غير محصور فهو عقلي وبعد الظهور ان ما ذكره الشارح في توجيه

قول الشيخ غير صحيح ولا بد للتوجيه من وجه اخر وهو ما سيذكره الحاكم اخرا ثم قال ان الغلط نشأ من لفظ الحمل واشتراكه بين المعنى المشهور وبين اطلاق اللفظ وفيما نحن فيه انما يتحقق الحمل بالمعنى الثاني دون الاول ومراد الشيخ هو الاول المتعارف فظاهر انه يرد ذلك يحمل النقض المذكور ولا يرد الاعتراض بقولنا كل واحد من الناس على كلام الشيخ اذ ليس هيهنا حمل على كثيرين غير محصورين بل اطلاق لفظ عليهم ولا يبقى مناقشة في المقام اصلا انتهى ولظهور عدم صحة توجيه الشارح كما ذكرنا والاحتياج الى وجه اخر قد ترى ذلك بهذا

ظهر لك ان كلام المحشي لا توجيه له اصلا وكان توهم ان الحاكم اخذ مسلم ان قيد غير المحصور لاخراج المحصور ما ورد في لا يحمل النقض بوجود ما ذكره وظاهر انه ليس كذلك اذ ليس في كلامه سوى ان هذا التوجيه من الشارح ليس بصحيح وذلك لا يستلزم ان يكون قيد غير المحصور عنده للاحتراز كيف وسيصرح اخرا بانه ليس للاحتراز بل لا لدفع التعطل ورد يندفع ما ذكره بقوله وثانيا انه ان الظاهر بنا كلام الحاكم على ما هو المشهور بينهم من ان الجزئي لا يحمل على شيء ايجابا اصلا كما يشير به ايضا قوله لان المحمول لا يكون جزئيا وعلى هذا لا يندفع ما ذكره بجواز ان القائل لهذا الحمل يحمل على الكثيرين يحمل على المجموع اذ الكلام في ان الحمل على المجموع ليس بصحيح ثم يمكن منع عدم صحة حمل الجزئي لكن كلام اخر وحمل الحاكم لا امكان هذا المنع قال لو اولنا فرضنا انه محمول على العدد المحصور فانهم الحاكم بهذا ثم قال المحمول

لا يكون جزئيا فيه مناقشة لفظية اذ القايل في تسليم وجه ومنصب المنع ما لمنع في مقابلة غير موجه فلمحل المنع على معناه اللغوي

دونه

وقوله لان المحمول على امر دليل لا سند فلا يستقيم لان الكثير الغير المحصور يحتمل الاشتمال على المحصور الموجود لا ادري ان هذا الاشتمال اي افراده للكلام الحاكم اذ ليس كلام الحاكم سوى ان قيد غير محصور في كلام الشيخ للتنبيه على ان الكلية بالنسبة الى الافراد المتوهمة لا لما هي التي لا حصر لها لا بالنسبة الى الافراد الخارجية التي يجوز حصرها بل يجب احيانا وظاهر ان هذا التنبيه يحصل من كلام الشيخ ولا فساد فيه اصلا لا لان كون الكثير الغير المحصور مشتملا على المحصور الموجود لا مدخل له في هذا التنبيه مطلق فتنبه بل الحق ان يقال مقصود الشيخ من هذا

القيد اه لا ادري وجها لهذا التوجيه اما اولا فلان ما ذكره من ان ما نحن فيه من الكلية الصدق على كثير محصور لا ادري اي شيء اراد به واما ثانيا فلانه لو فرض ان ما نحن فيه اي الذي سيذكره الشيخ بعد ذلك من ارادة الفلك يحمل على كثير محصور وكان مراد المحشي من القول المذكور هذا المعنى فلا شك انه من الواجب في تمهيد المقدمة التي مهدها الشيخ ان يقول ان المحمول على كثير محصور على ما في قبيل ان الارادة التي سيذكرها ايضا كلية ويحتاج الى النفس مدركة للكليات كما هو مراد الشيخ لا انه مهد ان المحمول على كثير غير محصور كلي اذ على هذا لا يثبت ما ادعاه نعم اذا كان ما نحن فيه محمولا على كثير غير محصور وكان الشيخ قال على كثير محصور لكان في توجيه التمهيد نحو ما ذكره المحشي اي ما هو نظيره موجها بان يقال اذا كان المحمول على كثير محصور كليا فالمحمول على كثير غير محصور كما نحن فيه بطريق الاولى ثم اعلم اني ما رأيت في نسخ الحاشية كان عبارته هكذا بل الحق ان يقال مقصود الشيخ من هذا القيد ان المفهوم اذا كان محمولا على كثير غير محصور فكان اشد كلية وما نحن فيه من هذا القبيل من الكلية الصدق على الكثير المحصور فكيف اذا كان صادقا على الكثير الغير المحصور وعلى هذا حالهما ما ذكرنا والظاهر ان الواو قد سقطت بعد قوله من هذا القبيل اذ مورده مع قطع النظر عما ذكرنا الارتباط للكلام ايضا بحسب اللفظ وح يمكن زيادة ظاهر او لا يرد عليه شيء مما اورد نالكن فيه ان كون معنى الكلية الحمل على كثير محصور ليس مما يتعارف بينهم بل المتعارف خلافه فكيف يحمل بنا الكلام عليه على انه لا يبعد ايضا ان يقال لو كان كذلك لكان المناسب ان يقيد بالمحصور لا بغير المحصور اذ ظهور المبالغة لانه على هذا التقدير حاصل الكلام ان المحمول على كثير محصور كلي وفيما نحن فيه يتحقق الحمل على كثير غير محصور فكيف لا يكون كليا فيه فافهم الشارح وما لا قوام له في ذاته اه يمكن ان يقال ان الحركة التوسطية عندهم امر معين قار فيجوز ان يكون مقتضى لامر قار ويحدد نسبتها انما هو لازم لها اولا وثانيا في ما ذكرناه كما لا يخفى فان قيل هذا الامر القار كيف يمكن ان يكون بحد ذلك لازما لها قلنا هذا الاشكال حاصل في الحركة التوسطية ولا تعلق له بكونها مقتضى الطبيعة مثلا اذ لو لم يكن مقتضى الطبيعة ايضا لكان الاشكال باقيا بحاله ويحتاج الى الدفع والتحقيق كون الحركة التوسطية امرا عينيا جزئيا مستلزما لتجدد النسب امر مقرر عندهم وذلك يكفينا في المقام فتدبر الحاكم ما ذكر لا يدل الا ان الحركة اه فيه بحث لان مراد الشارح ان ما يكون مطلوبا بالذات ومرادا له لا بد ان يكون دائما بدوامه ولا معنى لا يكون شيء لذاته مطلوبا بل مقتضى ومرادا له ومع ذلك حصل لذلك الشيء عدم مع بقاء

كلامه

ذلك الطالب المقتضي له ورد على هذا التوجيه ما ذكر اصلا لانه يتجه عليه انه يجوز ان يكون الحركة مرادة ومطلوبة لذواتها لكن لا لكون الطبيعة مقتضية
وبريدة لها بل ذاتها لذاتها بل يكون للاوقات وكونها مدخلا في الاقتضاء ولا يلزم ان يكون اذا كان شي مقتضيا لذاته ان يكون
اقتضاء المقتضي لذاته في جميع الاوقات والاحوال فيجوز ان يكون الطبيعة مثلا باعتبار وقت خاص وارادة خاصة
مثلا مقتضية للجزء من الحركة وباعتبار وقت آخر وارادة اخرى مقتضية لجزء آخر منها وهكذا فالمحذور فان قلت على الوجه الذي ذهبت
كلام الشارح يرد عليه الايراد ايضا فما فائدة توجيهك قلت اما اولا فالظاهر ورود الايراد على تفسير له واحدة بل ايراد المحاكم في غاية
الظهور ويكون كلام الشارح على التقدير علوم توجيهه بما وجهنا في غاية الفساد ويشتمل على الخلط والمغلطة العظيمة كما اشار اليه المحاكم وعلى هذا
التوجيه لا يكون بهذه المثابة ثم يرد عليه ايراد وهذا ليس الا في الكلام واما ثانيا فلانه لو وجه كما وجهنا يرد عليه غير ما ذكره المحاكم
مما اورده المحشي على ما وجهنا سيندفع ذلك ايضا كما نشير اليه المحاكم والتشبيه انما نشأت من عدم ذا انفاه فقد ظهر مما ذكرنا انه ليس الامر
كذلك ولم يحضر لوانها يرجع الى الحركة ويكون الكلام مستقيما ولا يكون بهذه المقدمة اول المسئلة ومحل النزاع كما لا يخفى ولو لم يكن بعلة
الامور غير قارة فكيف يصير سببا للحركة الغير القارة فقد عرفت ان كلام الشارح ليس في سبب الحركة بل في انها اذا كانت مطلوبة
لذواتها كانت غاية بدوام الطالب ولا اتجاه لهذا الكلام في مقابلته ثم يتجه عليه ما اوردنا في الحاشية السابقة من ان الطبيعة يجوز ان يكون
مقتضية لها باعتبار وقت او ارادة اوكيهما وارجاع ما ذكره المحشي الى ما ذكرنا غير مستقيم لانه مع بعده عن العبارة سيظهر من
كلامه في الايراد الآتي انه ما اخذ كلام الشارح على ما ذكرنا بل اخذه على ما فهمه المحاكم فتدبر والضيا يرد عليه ان ما يتبادر اليه الحركة
الى آخر الحاشية فيه بحث لانك قد عرفت ان مراد الشارح ما فاده انه ليس فيه الخلط بين الشرط والغاية كما فهمه المحاكم وانت خبير بانه
على ما وجهنا سيندفع هذا الايراد المحشي ايضا اذ ليس مراد الشارح ان الحركة لما كانت غير قارة الذات فلا بد ان يصدر من امر غير قار
الذات والطبيعة امر قار فلا بد من شيء آخر يحصل بالحركة لكن حصول الحركة حتى يرد عليه ان ما يحصل بالحركة ايضا من الكم
او الكيف مثلا امر قار مثل الطبيعة فما الفائدة في ضمها الى الطبيعة لحصول الحركة على ما فهم المحشي بل مراده ما ذكرنا
من انها لو كانت مطلوبة لذاتها للطبيعة القارة الدائمة لكان بعد حصولها باقية مع الطبيعة دائمة بدوامها وليس كذلك
فلا بد ان يكون المطلوب امرا مستحصلا بالحركة باقيا مع الطبيعة بعد حصوله دائما بدوامها وعلى هذا لكن الامر الحاصل بالحركة قارا
غير ضار بالمقصود بل المقصود الا ذلك ومع اندفاع ايراد المحشي في غاية الظهور فافهم المحاكم فان الحركة ليست الا
التأدي آه فيه بحث لانه ان اراد ان الحركة ليس المقصود منها الا التأدي الى الغير والتوجه اليه فيكون الغير مقصودا منها
فهو اول المسئلة وعين النزاع وان اراد ان الحركة تأد الى الغير وتحصيل الغير منها فذلك لا يستلزم ان لا يكون مطلوبة
لذاتها اذ يجوز ان يكون شيء مطلوبا لذاته وكان ذلك الشيء متأديا الى غيره ولم يكن ذلك الغير مطلوبا اصلا ولو كان

مطلوبا

مطلوبا ايضا لما كان ضارا بالمطلوب اذ يجوز ان يكون المطلوب ذلك الشيء لذاته وما يتادي هو اليه ايضا فيجوز ان يكون مطلوبية ذلك بالوضع ولا ما بالذات
هو اليه ولئن اراد معنى لو فسر بغير ما هو من نفسه في المقام فانما هو وراء القدح فافهم المحاكم والضيا الفوق الاول فوق موهومة آه لا يظهر وجه كون
الفوق الاول موهومة والثاني محققة فان كان وجهه ان الفوق الاول بالنسبة الى جزء من الحركة باق والحركة امر موهوم بخلاف
الثاني فانها بالنسبة الى الكمالات الثانية من الكم والكيف ونحوها فانها من الامور المحققة فكيف يصح قوله وتوقف الحقيقة
الخارجية باللوازم الخارجية والاثنية الاعلى ما يقول بان الحركة حقيقة خارجية لكن نقول ان الفوق الاول بالنسبة الى جزء الحركة وجزئها
اذ هو كالاجزاء للجسم الذي هو حقيقة خارجية امور فرضية وهمية فتدبر المحاكم والحق انه لا حاجة اليه وكانه ايراد على الشيخ والا
فالشارح لا حاجة له الى التوجيه لتوجيه التعيين الواقع في كلام الشيخ الشارح وتقييده بالجسم الذي الاهواء ظاهره انه يقصد بيان
التعيين الذي ذكره الشيخ من ان مطلق الجسم الاول وضع معين كما والانت خبير بان تعيين التعيين المذكور لهذا النحو لا يخفى بعده ولذلك كان
مناسبا للتقسيم الذي ذكره الشيخ في المقدمة اذ الظاهر ان فائدة التقسيم المذكور انما تظهر ههنا والتعيين بهذا الوجه الذي ذكره الشارح
مناسب لكون الكل معتبرا بواحد شخص على ما في التقسيم ويمكن ايضا ان يحمل تعيين الوضع باعتبار ما يفتقر اليه الوضع من الاجسام
الى تحيز الجسم الاول وهذا ايضا مناسب للكل المعتبر بواحد شخص بل لعل هذا الاحتمال اظهر كما لا يخفى اذ يمكن ان يكون
الاول الجزئي آه والضيا لعل المراد انه بعد تسليم انه يمكن تخيل الاول الجزئي قبل وجوده لا شك ان الحاصل في الخيال ليس هو بعينه الاول الجزئي الذي
يوجد بعد ذلك بالحركة بل هو شخص آخر والكلام مكابرة بل سفسطة ظاهرة ودفع قوله لما جاز ان يكون تخيل شخص في مادة موجبا
لصدور شخص آخر منها باعتبار نسبة بينهما فلم لا يجوز ان يصدر من تصور المادة فردا منها باعتبار نسبة خاصة بينه وبينها ولا يخفى
ان هذا الكلام تقوية للمنع الذي ذكره المحشي لا انه منع على حدة فافهم ولو نوقش في هذا القدر فنقول آه تمام هذا القول
ان نقول الآن ان بذل الدرهم الخاص موقوف على تصور البذل المعين لهذا الدرهم انما المسلم توقفه على تصور الدرهم
المخصوص فقط وعلى تصور بذل ايضا مطلقا لا على بذله الخاص لا بد له من دليل وتصور البذل المعين وارادته
ان كان هذا على سبيل التجويز والاحتمال فلا ينفع الشارح لانه في مقام الاستدلال وان كان على سبيل الجزم فلا بد له من دليل اذ غاية الامر
ان يقال ان البذل المعين للدرهم المشهود به حاصل اما انه سابق بالذات عليه فغير مسلم على ان المعلوم بالبداهة ان ادراك
الشيء الحاصل حين وجوده باعتبار وجوده ادراك انفعالي سواء قلنا ان نفس حقيقته الخارجية مدركة بالذات او
الصورة المنتزعة منها مدركة بالذات ولا يجوز ان يكون علما فعليا قطعا والعلم الفعلي لا بد ان لا يكون نفس الحقيقة الخارجية
ولا منتزعا منها ودفع نقول لا شك ان في زمان البذل انما حصل الشعور بهذا البذل المعين اما باعتبار نفس حقيقته الخارجية
او باعتبار الصورة المنتزعة منها وقد عرفت ان شيئا منهما لا يمكن ان يكون علما فعليا وحصول علم آخر غير ذلك بعيد العلم
سابق بالذات على هذا البذل غير ظاهر وقد عرفت ايضا انه على تقدير حصول علم آخر لا يجوز ان يكون معلومه بعينه نفس هذا البذل

المعين بل شخصا آخر شبيها به بل العلم بهذا الشبح ايضا فرع حصول العلم به كذلك لانه انتقال من المعلوم في الاحساسات هو نفس الامر الخارجي بل الصورة
المنطبعة منه في الذهن كما هو رأي الشيخ اذ الشبح ايضا ليس الشخص الذهني بعينه بل هو شخص خارجي بل شبيه به كان حاصلا ايضا واذا اكتفى
بكونها مناسبة بنفس المدرك وما يحصل في الخارج متميزا لم يكتف اولا ايضا بها وتعلق الميل للطبيعة الكلية بمناسبة بكلية لم تتعلق ايضا بالطبيعة
بالذات او باعتبار الامور الخارجة من الوقت والمحل والآلة وكونها هذا في الحقيقة توضيح وتأييد لما نحن بصدده من توجيه الامام كما سيظهر
فتأمل ولكن على بصيرة   الحاكم وعلى قوله ان وجد غذاء الخ اه الظاهر ان الشك الذي يتوهم في هذا المقام من تعين الحيوان بصدد العقل
الجزئي من الرأي الكلي كما في اكل الغذاء انما هو مبادئه على ان في بعض الاوقات قد يأتي بجزء من الكل بعينه مع انه ما الطبيعة الداعي على انه يريده
بعينه انه لو قام بهذا غذاء آخر لاكله وذلك الدليل على انه ما تخيل الغذاء الجزئي ولم يرده بل تخيل الكلي واراده وظاهر انه لا وجه للشك سوى ذلك
والشيخ في جواب الشك تعرض اولا على هذا والمتن كيفية صدور الفعل الجزئي عن الحيوان وذكر انه التخيل الجزئي والارادة الجزئية
حاصل هنا ايضا فلا نقض على ما ذكرنا وظاهر ان مجرد ذلك لا يزول الاشكال ولا يندفع دليل المذكور فلا بد من التعرض لدليله فتعرض
آخرا في قوله فان وجد غذاء آخر لو دفع هذا الدليل كما فعل الشيخ ايضا كذلك فظهر ان ما ذكره الحاكم لا توجيه له كما لا يخفى فتدبر
وحصول الشعور بعينه المعين اه قد عرفت بان الشعور بالمقطع المعين لا يحصل من حصول المقطع المعين في الاحساس الظاهر
لا يمكن ان يكون على ما ذهبوا اليه من علم النفس [illegible] فلا يكفي في المقام [illegible] الحس والقياس وغير ذلك   ثم لا يكتب
في الزمان السابق اه قد ظهر انه لابد على تقدير كون العقل اختياريا مسبوقا بالعلم حصول العلم في الزمان السابق او في زمان الفعل
ايضا لكن لا باعتبار انه يكون العلم هو نفس الحقيقة الموجودة او الصورة المنتزعة عنها لا لما تحقق [illegible] الانفعال والاول
ولانه لم يكن انفعاليا في الاصطلاح لكنه شبيه به وحكمه حكمه فيما نحن فيه فافهم   ومعلوم ايضا انه اه لا يخفى ان الارادة
ايضا لابد ان تتعلق بالمعلوم من العقل الصادر بالارادة تابع للعلم لا المعلوم [illegible] الانفعال شبيه به   ثم نظر
في انه تقوم هذا الاحساس [illegible] حقيقة الحال [illegible] ثم ههنا كلام آخر وهو انه اذا كان العلم سابقا
بزمان يسير فلا يكفي بالمشاهدة والاحساس قطعا من التخيل وكان هنا كلام الخ على حصول العلم بالمشاهدة والاحساس وانما حصل بمناط
دفع الايراد من الشيخ لا بحث الشارح [illegible] التخيل فكيف يصح [illegible] لانه يقول ان هذا الاحساس انما تقدم بالذات على الاكل او بزمان
يسير الا انه يخفى كلامه [illegible] مثلا [illegible] المقطع [illegible] الايراد الاول من الحاكم فقط
هو انا قدرنا لو لا تخيل الغذاء لا الاكل [illegible] لا يصح ان عدم التخيل [illegible] الشيخ [illegible] الاحساس واحساس الزمان حاصل
اما وقت الاكل او متقدما بزمان يسير عليه بهذا غاية توجيه كلامه   الحاكم لا يكفي في جزئية العقل منه مسامحة وكذا في قوله وهو لا يصير
جزئيا تخيل الغذاء الجزئي وحق العبارة ان يقال في الاول لا يكفي في تخيل العقل الجزئي وفي الثاني وهو لا يصير تخيلا تخيل الغذاء الجزئي فافهم
الحاكم لا يوجب جزئية قطعه [illegible] المسافة المذكورة آنفا والمراد انه لا يوجب تخيل قطعه الجزئي   الشـ

لا فرق

حاجة بعض ايراده ذلك المناسبة تتحقق ذلك الوجود كما اشرنا اليه آنفا فتلك المناسبة فتم [illegible]
عفا عنه

لا فرق في بيان الحكم بين الارادة الكلية اه الظاهر في توجيه كلام الشيخ ان يقال [illegible] قوله ولمثل هذا ان قوله تنبيه الرأي الكلي اليه بيان لان الرأي لا ينبعث
منه فعل مخصوص بل لابد في انبعاث الفعل المخصوص من انبعاث رأي جزئي وتخيل شخصي منه او لاحق به لكن لم يكن [illegible] الرأي الجزئي وهو القول [illegible] ينبعث
بيان لان الارادة الكلية ايضا حالها حال الرأي الكلي في انه لا يمكن ان يحصل منها مراد جزئي بل لابد من ان يتوسط ارادة جزئية كما لا بد
في توسط الرأي الجزئي ووجه الظهور ظاهر لمن جرد ملاحظة كلام الشيخ حيث ان كلامه في السابق في الرأي والتخيل وههنا في الارادة فان
قلت قد تعرض في السابق للارادة ايضا حيث قال انما يريده ويتخيل له غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية قلت
ذكر الارادة كان هناك بالعرض بيانه ان اصل كلام الشيخ والذي عنه القول [illegible] السابق هو الكلام في الرأي كما هو صريح كلامه
ولا بين ان الرأي الكلي لا ينبعث منه الفعل الجزئي بدون تخصص عرض شك وهو ان الحيوان قد يرى رأيا كليا وينبعث منه
فعل مخصوص فتعرض لجوابه من كيفية صدور فعل الحيوانية ليزول ذلك الشك ولما كان صدوره بالارادة والتخيل الجزئي
فلا جرم في بيان كيفيته تعرض بالعرض لذكر الارادة اصلا ولا فاصل كلامه في الرأي والتخيل فقط الا ترى انه بعد ازالة ذلك
الشك في قوله وكذلك قطع المسافة لم يقوله ولمثل هذا لم يذكر الارادة ولم يتعرض له اصلا كما في قبلها فافهم   الشـ
فلا حاجة الى الاحتياج في ذلك الى الضياف او جزئي اليه قد ظهر بما مر انه بعد تسليم الاحتياج الى الضياف او جزئي لا يسلم ان ذلك الامر الجزئي
لابد ان يكون ارادة جزئية على ما هو مرادهم والحاصل ان ما يسلم في هذا الموضع ان الرأي الكلي والارادة الكلية لا يكفيان في صدور
الفعل الجزئي ولابد في صدوره من امر آخر مخصص لكن ان ذلك الامر الآخر هو الرأي الجزئي والارادة الجزئية كما هو دعوى غير
مسلم وما ذكره غير مفيد له كما لا يخفى فتدبر   اقول قد عرفت جواب الضياف قد عرفت ما في جواب الضياف   الشـ والجواب
انه ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال آه ههنا ابحاث الاول انه هل يمكن ان يتخيل امر جزئي بدون ان
ينتزع من امر موجود خارجي كان يخترع الخيال شخصا من الانسان بدون ان يكون صورة لشخص موجود خارجي منه ام لا
بل كل ما يدركه الذهن مما لم يكن محسوسا ظاهرا ولا منتزعا منها يكون كليا الظاهر هو الثاني اذ نعلم   بالوجدان انا ندرك
اشياء كثيرة لا وجود لها في الخارج اصلا في جميع الازمنة اه ادراكا جزئيا لا كليا ونعد الكلام مكابرة الثاني اذا تخيلنا شخصا
قبل وجوده فهل المدرك هو بعينه ذلك الشخص ام شخص آخر مثلا اذا تخيلنا تخيلا جزئيا حركة خاصة ثم اوجدنا الحركة
فهل الذي تخيلنا هو بعينه تلك الحركة الموجودة ام شخص آخر وكأنه لا ريب في انه شخص آخر والا لكان سفسطة كان هو عين
بل نقول ان كان وجود شخص ايضا اذا ادركناه كان المدرك شخصا آخر الا اذا قيل ان المدرك هو الشخص الخارجي لا الصورة
الذهنية لما ان يقال ان العلم هو الاضافة فقط ولا حاجة الى الارتسام صورة في الذهن اصلا او يقال بالارتسام ايضا لكن يدعى
ان المدرك بالذات هو الامر الخارجي والحاصل ان الصورة الجزئية اذا كانت مغايرة بالشخص للامر الخارجي اصلا سواء كانت
في الحواس الظاهرة او في الحس المشترك او في الخيال الثالث انه في صدور العقل الجزئي لا يجب التخيل الجزئي بل لا يمكن التخيل

بين ذلك الشخص من الفعل الذي يصدر منه دائما او الظاهر ان اثبات الاول لايخفى من الاشكال اذ قد علمت ان الشخص المتخيل غير الشخص الذي يصدر عنه فرده
فنسبته بهذا الشخص الى ذلك الشخص الخارجي ليس الا نحو مناسبة ومشابهة بينهما فلعل يكون المقصود كانما ينسبه مع خصوص شخص دون ذلك يصدر
منه ذلك الشخص وبهذا مع قطع النظر عما سبق من انه يجوز ان يكون المقصود كليا وتكون صدور شخص خاص منه بحسب خصوصية المادة او باعتبار
خصوصية الوقت والآلة او نحوها لان بهذا النحو يرتب جدا الكلام في صحته وورود ه على الشيخ وانما الكلام ههنا في تجويز صدور الامر
الجزئي المقصود بالارادة من الكليات من دون التمسك بشيء من هذه التجويزات ولعل القائل يستبعد ثم لو فرض انه لابد من التخيل الجزئي في صدور الفعل
الجزئي فقول اراد ههنا في هذا المقام بحيث ذلك كثير يقول ان التخيل يعين ذلك الفعل الجزئي الصادر بعينه فان كان مراده هو التخيل فلا شك في بطلانه
كما علمت وان كان هو الاول فليس بطلانه قطعيا لكن لا دليل عليه ايضا فان دليلهم بهذا منقدح جدا كما علمت ولكن ايضا اقامة بعض الامور
النظرية الاقناعية على ما فيه قريبا مما ذكره المحاكم من انا نعلم انا اذا اشتهينا غذاء كليا لم نكن ناكله الا متخيلا او … بعينه في الحقيقة لكن مع زيادة توضيح
بان يقال لاشك انه كثيرا ما نشتهي … ذلك الفعل شغولين بفكر في مطلب … لا يخطر ببالنا ذلك الفعل اصلا
ثم يصدر ذلك الفعل منا بدون تخيل جزئي واما كان في ذلك اقناعيا لانه يمكن ان يقال انه يتخيل … اولا ذلك الفعل تخيلا جزئيا …
غافلين عنه وبهذا الاحتمال ولزم ان يوافق ما ذكره في كيفية صدور الحركة بحيث … ان يتخيل اجزاء المسافة شيئا فشيئا … ويجي ايضا
تفصيلا لكن احتمال غير بعيد او يجوز ان يكون التخيل الجزئي الا حاجة ولا سببا لصدور الفعل الجزئي لكن مع بهذا ابطل ماذكره في كيفية صدور
الحركة ولزم ابطال ان صدور الفعل الجزئي لا بد من التخيل الجزئي او يقال انا في اثناء الفعل ايضا نتخيل ذلك الفعل جزءا فجزءا … على
سبيل الاستمرار وان كنا مشغولين بفكر … فانه الامر انا لا نشعر بالتخيل ولا نشعر به وظاهر ان الشعور بالشعور … غير الشعور ولا … ايضا
وبهذا الاحتمال وان كان بعيدا يمنع لكن لا يخفى بعيد فان قلت … عما اورده على المحاكم ما اورده في بهذا الكلام
والحال القول بورود الايراد عليه قلت فرق بين الموضعين من وجهين احدهما ان كلام المحاكم في ذلك المقام يمكن ان يكون من قبيل المنع والسند
وكلام الشيخ في مقابله لا بد ان يكون على سبيل الاستدلال … كلامنا استدلال في مقابله منع ولا شك ان اثبات ان في صورة الفعل
التخيل الجزئي … مشكل جدا واما تجويزه فليس فيه منع … ان ماحصل كلام الشيخ ههنا ان اثبات بعد ذلك الفعل الجزئي التخيل
وبهذا السبب في صدوره وكان الايراد عليه ان الادراك بالمشاهدة لا يكفي فيما نحن فيه لان ادراك … او شبهه … فيما نحن فيه
المقام وههنا الكلام في انه يجوز ان يكون ادراك كليا حاصلا قبل الفعل او في اثنائه وظاهر انه لا يرد عليه الايراد المذكور اذ لا شك في صلاحيته
سببيته للادراك التخيلي الذي لا يكون … من ان الامور الموجودة في الخارج لوجوده في الخارج سواء كان متقدما عليه بالزمان او لا اذا كان
متقدما بالذات بهذا وانما اطنب الكلام في امثال بهذا المقام ولا … بوقوع التكرارات حرصا على الطلاب وخوفا من وقوع الغفلة
عنهم عن بعض ما يهتم في بهذه الابواب الشيخ نقلا عن الامام ولا كان … الحركة المعينة آه قد عرفت بما شرحنا ان قبل وقوع الفعل لا يمكن
ان يدرك ذلك الفعل بعينه وان ادراكه يتوقف على وجوده كما ذكره الامام وفيه على الادراك الارادة ايضا اذ ارادته ايضا قبل الحضور
غير مقدور

غير متصور وما الادراك الجزئي للفعل ولزم ان لا يمكن ذلك الجزئي الذي يصدر عنه فهو حكم قبل الفعل كما ذكرنا لكن ارادته غير معقولة لان بهذه الصورة
الجزئية في الذهن لا يمكن ان يوجد في الخارج حتى يتعلق الارادة بحصولها في الخارج فلابد ان يكون الارادة متعلقة بامر كلي البتة فظهر ان
كلام الامام في توسط التخيل الجزئي ولزوم ان لا يكون دليلا تاما لكنه يحتمل الصحة واما في توسط الارادة الجزئية فمع عدم تمامية دليله غير مستقيم ايضا فتدبر
الشيخ والجواب ان تعيين المتحرك والمسافة والزمان فيه بحث لان مراد الامام انا نحاول الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني
في الوقت الفلاني بل انما نتصور الحركة بعنوان انها حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني ونحاول ايجادها وظاهر ان الحركة المتصورة بهذا
الوجه لا يكون جزئية لانه لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين ضرورة ان الحركة من المتحرك الخاص في الموضع الخاص في الوقت الخاص يجوز
لها افراد غير متناهية … انها في الحركة الكلية وموجودة لكن وجودها في المادة المخصوصة والوقت المخصوص بعينه مختصا
لها على ما هو الا انه يمكن ان يتعدد افراد المهية بالمادة والوقت وعلى بهذا الايراد ما اورده الشيخ اصلا اما قوله ان تعيين المتحرك والمسافة
والزمان يقتضي تشخص الحركة فلانه ان اراد ان تعيينها في الخارج يقتضي تشخص الحركة في الخارج فهو مسلم والامام معترف به لكن كلامه
في ان تصور الحركة في المسافة والزمان المعين بل وفي المتحرك المعين ايضا لا يوجب ان يكون تصورها بوجه جزئي وان اراد ان ذلك ان اراد
ان تصورها بهذا الوجه تصور جزئي فهو اول النزاع ومن اعترف الامام بذلك واما الثاني فقوله اللذان احدهما فقد ظهر ايضا اللذان
دفعهما ولا حاجة الى اعادته ثم ان الشيخ فصل الظاهر انه طلب الاول واحدا اذ بناء الشيخ النقض الاول على قول الشيخ كما لا يخفى الا ان يقال
ان الشيخ نقض الاول بين على الواقع مع قطع النظر عن اعتراف الامام بما اعترف به لكن اقول حاصل الكلام ان يكون الحركة الحاصلة
في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني كلية مشتمل على النقض بناء على الواقع من ان الحركة الكائنة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني
جزئية وايضا مع قطع النظر عن الواقع بهذا ايضا نقض ماذكره لكن ان التخصيص بالحركة بالوقت والمحل فافهم اقول لا يخفى ان
التخصيص لا يقتضي الجزئية آه لا يخفى ان مراد المحشي في توجيه كلام الامام ان كان هو ما ذكرناه في توجيه نقض كلامه ايراد لا مدخل له
في بهذا التوجيه ولا مناسبة اصلا اولا فبهذا القول مشعر بان التخصيص لا يقتضي الجزئية اي التخصيص الذي في كلام الامام حيث
قال وان انما تخصص ذلك الجزئي وذلك لانه على توجيهنا التخصيص في بهذا الكلام بمعنى الجزئية على ما عرفت ولا يلزم منه محذور
ولا حاجة الى صرفه عن معناه الظاهر واما ثانيا فقوله انما تخصص عندنا على ما في بعض النسخ او عنده على ما في بعض الآخر
بالمحل والوقت اذ لا يظهر على توجيهنا فائدة لهذا القيد واما ثالثا فقوله وبهذا بناء على ان يراد بالمحل ما اراده
بالموضع وهو المسافة وذلك لانه على توجيهنا لا محذور في حمل المحل على معناه الظاهر الواجب حمله عليه كما عرفت ولكن
مراده معنى آخر فلا فهمه ولعل عنده غير بهذه فافهم الشيخ والتتبع ان يحصل في الحد الذي يريده آه كان بهذا ايرادا انه يوهم
وهو ان الارادة كيف يحصل في حد تام من المسافة متقدمة على ذلك الكون فذهبت بما ذكر وهو ان ارادة ايجاد الموجود
غير معقولة فلابد من ان لا يكون ذلك الكون موجودا حال ارادته فيكون الارادة متقدمة عليه بالضرورة ولا حاجة

لا يتم هذا الكلام الا اذا [illegible] اصلا وليس ايضا بحث يصلح لان يكون دليلا برأسه حتى يقال انه يجوز ان يتقدم الارادة على الكون بكل الحق قال الش
فان زمان كونه في الحد الذي يريده آه لا يخفى ان ما ذكره من ان ارادة الايجاد ولا تتعلق بالموجود ظاهر لان يكون المراد منه ما قال ارادته
تتعلق لان يكون زمان كون الجسم في حد متقدم [illegible] عن ارادته لذات الارادة لا الا مر راجع الى الجسم الذي هو القابل وهو ظاهر لو ثبت ان ارادة
الكون في حد ما لا بد ان يكون في الحد الذي قبله لان ارادة الايجاد ولا تتعلق بالموجود بل لا امر الذي ثم ضم اليه ما ذكره الش لكن الكلام
الذي يحكم بزيادته بان يقال ارادة الكون في حد ما لا بد ان يكون في حد قبله والجسم يمتنع ان يكون في ذلك الحد حال كونه في حد قبله لامتناع
كون الجسم في آن واحد في مكانين فظاهر منافاة عن الكون في ذلك عن ارادته لكان هذا الكلام ان زمان الكون في حد ما عن ارادته انما
هو الا مر يرجع الى الجسم القابل لا الى الارادة الفاعل مستقيما وليس فيه [illegible] قال الش ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر
عنها فيه بحث لان الارادة التي يحدد مع الوصول الى آن ما بالضرورة فالوصول الآخر الذي تلك الارادة سبب له ومتأخر عنها
وهو آن ما بالضرورة اما ان يكون متصلا بتلك الارادة او منفصلا عنها وعلى الاول مع كونه مستلزما تخلف المعلول عن علته
التامة اذ ظاهر انه ليس على هذا الفرض امر آخر يكون هو موقوفا عليه لذلك الوصول يلزم تتالي الآنات والفرق بين التخلف
الذي يوجد فصل بين العلة التامة والمعلول والذي لا يوجد فصل فيه وتخصيص الامتناع بالاول دون الثاني كما ذكره بعض
لا معقولية له اصلا اذ الدليل الدال على امتناع التخلف جار فيهما بالسوية وعلى الثاني يكون بين الآنين زمان بالضرورة
في ذلك الزمان توجد الحركة قطعا مع انها لا تقارنها ارادة مستمرة اذ لو فرض مقارنتها لها ايضا لكان تلك الارادة
للقطعة الاخرى من الحركة لا لهذه القطعة ضرورة فاذا جوز تخلف هذه القطعة بدون تحقق الارادة فليجوز تحقق كل الحركة
ايضا بدون مقارنة الارادة ولو قيل ان الحكم بمقارنة الارادة لاجل ما ثبت ان الارادة الكلية لا تصلح لان تكون مخصصة
للحركة الجزئية فلزم ان يقال بارادة جزئية مستمرة نقول غاية ما يلزم من دليلكم الاحتياج الى ارادة جزئية مخصصة ولا يلزم
ان يكون تلك الارادة مقارنة للحركة مستمرة معها بل يجوز ان يحصل في اول الحركة ارادة جزئية مخصصة متعلقة بكل الحركة
اجمالا بل نقول بناء على ما ذكرنا يمكن ان يثبت على هذا النحو الذي قرره الش الكلام في كيفية صدور الحركة في هذا المقام
ان الارادة ليست مقارنة للحركة في جميع قطعات الحركة بنقل الكلام في كل قطعة من الارادة ومستمرة كما ذكرناه وعلى هذا ابطل
الكلام راسا ولم يبق له وجه معقولية اصلا فظهر انه لا بد ان يقال على النحو الذي ذكرناه من ان الارادة الجزئية على تقدير تسليم
الاحتياج اليها تحقق اول الحركة ولا يلزم استمرارها معها ولو لم يرتض احد ذلك وقال لا شك انا نجد في اثناء الحركة ارادة
الحركة الآتية بعد لو انتفت منا الارادة لانقطعت الحركة قطعا نقول فليقل في ان الارادة مستمرة معها وعلة
لها لا بان يكون كل جزء سابق من الارادة علة لجزء من الحركة وذلك الجزء من الحركة علة للجزء الآخر من الارادة على ما صوره الش
لظهور فساده كما علمت بل على ان كل جزء وحد من الارادة علة لجزء وحد من الحركة مقارن له ومنطبق عليه فيكون

كل الارادة

كل الارادة علة لكل الحركة من دون عكس وكون الارادة لا بد ان يكون متقدمة بالزمان على المراد على ما ادعاه الش ثم لا يخفى ان التقدم الذاتي او الزماني
لزوم تقدمها في الجملة ايضا نقول تحقق اولا ارادة جزئية اجمالية قبل الحركة ثم تستمر باستمرار الحركة ويكون تقدم الارادة على المراد زمانا بهذا
القدر وعلى الزام عليه [illegible] ايضا فان قلت فعلى هذا كيف يتغير حال الارادة [illegible] وجه لتغير الارادة المستمرة الغير الفائض من الامر
القائم بها [illegible] الحركة فقط وكان غرض الش من الزام تشابك الارادة والحركة وتعاكس امر العلية بينهما التفصي عن هذا الالزام وعلى
ما ذكرت الالزام باق بحاله في الارادة ولم يندفع في الحركة قلت هذا الالزام له جواب آخر قد حققناه في تعليقاتنا على الشرح الجديد
حيث يرد هو بنسبه [illegible] ولا حاجة في دفع ذلك الالزام سواء كان في الحركة او في الارادة الى اثبات امر آخر غير قار معها في تكون علة
لها بل تكون نفسها فقط على ما بيناه ثمه وان كان الالزام يحقق الارادة المستمرة مع الحركة هيهنا لاجل ان الوجدان يحكم بان الحركة لا تصدر
من دون حصول ارادة معها كما اشرنا اليه آنفا لا لدفع المحذور المذكور بهذا ثم لا يخفى ان ههنا ايضا تعارضا احدهما ان يقال انه لا بد للحركة
الارادية من ارادة مستمرة معها في جميع زمان وجودها [illegible] في وقت الفعلات الظاهرية ايضا تحقق تخيل وارادة للحركة
خفيا ان لم نشعر بها ولم نتذكر بها وثانيهما فالامر ظ [illegible] ان يقال لا بد من الارادة والتخيل حين الشعور بالحركة واما حين الغفلة عنها
فلا وقع حين الشعور سبب الحركة ظ واما حين الغفلة فيمكن ان يقال ان سببها الارادة الاجمالية التي كانت قبل الحركة مع كون الحركة
ذلك الحين بحيث [illegible] كما ان بعد الحركة في هذا الوقت [illegible] ثم لو قيل بلزوم التخيل والارادة الجزئية في حالتها كما علمت ولو لم
يسلم لزومهما فقيل انه يكفي الارادة الكلية والارادة الكلية [illegible] ايضا في الاستمرار وعدمه حال الجزئية من دون تفاوت فتدبر قوله
واقول استناد الجزء الوهمي آه لا يخفى ان الاجزاء الوهمية سواء كانت من الحركة او الارادة لما وجود في نفس الامر ولو [illegible] معدومة
[illegible] بالضرورة والكلام فيه سفسطة وظ ان مثل هذا الوجود يكون في العلية والمعلولية ولا حاجة الى وجود [illegible] دعوى الاحتياج
[illegible] ولا شبهة وعلى هذا اندفع ما اورده فافهم قوله والقطعات ههنا موجودان احديهما قطع من الحركة آه [illegible] الكلام
في علة كل قطعة الحركة وكل قطعة الارادة وعدم امكان استناد كل من الكلين بنفسه الى الآخر لا تقدح فيما ذكره الش بيانه
ان [illegible] كل قطعة الحركة لا يمكن ان تستند الى كل قطعة الارادة مع استناد كل قطعة الارادة اليه [illegible] ثم انه لا يمكن استناد
كل من الكلين بذاته مع قطع النظر عن الآخر [illegible] لكن نقول انه ليس كذلك بل كل جزء من الكلين علة لجزء من الآخر من دون عكس
حتى يلزم الدور ولئن اراد ثم انه لا يمكن استناد كل من الكلين الى الآخر ولئن كان بهذا النحو فهذا اول الكلام لان امتناع الامر
في ابطال هذا الكلام من التمسك بما ذكرنا في الحاشية السابقة والا فمجرد هذا لا يظهر فيه خلل ولا قدح فافهم قوله وكل
قطعة الارادة في الحركة الواحدة آه هذا الايجاب يبطل اذ عند استناد كل قطعة الارادة الى الحركة الفلكية بنقل الكلام
الى تلك الحركة فان استندت الى الارادة بنقل الكلام اليها [illegible] مادة الاشكال وهو ظ قال الحاكم فقد خالف
الامام في هذه الاعتراضات آه قد ذكر مثل هذا الاعتراض في هذا الكتاب وهو ليس [illegible] لان تقديم [illegible] قضيته

من منع الدليل فالمناقضة بعد المعارضة منع للدليل بعد تسليمه مردود بان المعارضة ليست تسليما للدليل اذ لو كان تسليما للدليل لما صح منع
الدليل بعد ذكر اما معارض من الدلائل التي على صورة القياس المعتبرة في الميزان وسموها معارضة ولا يخصونها بما عارض من الدليل
الذي لا يكون على الصورة المعتبرة وبهذا ظهر ان ما يقال من ان كان صورة القياس لا خلل فيها وقع لو سلم الدليل لزم منع المدلول
الا انهم عرفوا القياس بقول يلزم منه على التقدير تسليمه قول اخر فلا يصح اذن تسليمه ومنع المدلول ثم نقول الحمل الاولى تقديم
المعارضة على المناقضة لان المعارضة في الحقيقة بيان خلل الدليل كالنقض الاجمالي والمناقضة بيان خلل تفصيلا
ولا شك ان المناسب تقديم بيان الخلل الاجمالي على التفصيلي فافهم قال الشارح والجواب ما مر وهو ان العلة القائدة اه فيه
اما اولا فلان ما مر وهو قوله سابقا فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها اه مما عرفت توضيحه بوجه يكون موافقا
لذلك المقام وظاهر ان هذا القول على ذلك الوجه لا يجري فيما نحن بصدده وانما المجري ههنا الوجه الاخر الذي ذكره الحاكم وكان زيادة
على خلط عظيم واشتباه بين في الشرح اي اصل ان الكلام السابق ان حمل على الوجه الذي ذكرناه ثمة تخلص عن الخلط والاشتباه
الذي اورده الحاكم لكن لا يصح في هذه الحوالة لان ذلك الوجه لا يجري ههنا كما لا يخفى وان حمل على الوجه الاخر فيصح هذه الحوالة
لكن يبقى الخلط والاشتباه بحالهما واما ثانيا فلان هذا يناقض ما ذكره الفاضل ان الشيخ لم يستدل ابتداء على وجود النفس
بل استدل باستدانة الحركة على وجود الارادة ثم بها على وجود النفس اه لانه ما ذكره انما يدل على اثبات النفس
باعتبار ان الشيخ استدل باستدانة الحركة على وجود الارادة والارادة تدل على وجود النفس الحيوانية والا فصدور
الحركة الغير القائدة عن الطبيعة القائدة يمكن بدون توسط الارادة وهذا القول يدل على ان اثبات تلك النفس بناء
على ان العلة القائدة مادامت ثابتة لم تقتض الحركة وليس ههنا الا تناقض واما ثالثا فلانه مع قطع النظر عن ذكره انفا نقول لا يمكن
ان يكون بناء الكلام على ان الامر القائد لا يمكن ان يصدر عنه امر غير قائد والا لم يكف هذا او لاحتاج الى التطويل الذي اورده الشيخ
وكان الايراد الثاني للحاكم يرجع الى هذا فتدبر قوله اقول لعل وجه الضعف ان الارادة الكلية اه وايضا فيه ما مر
ان الفاضل الامام واعترف به الشارح من انه يجوز ان يكون الحركة الجزئية السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة فتدبر قال
الحاكم وقوله واما [illegible] لا القوة فيه [illegible] لا دخل له في الجواب فيه انه ليس بزائد بل هو جواب لقول الامام اليس يصدر عنهم اه
وحاصله انه لا يصدر عن القديم حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكفي وجود القابل وحده وحدوث
الاستعداد انما يكون تدريجا وشيئا فشيئا على ما هو رايهم ولا يكون ذلك الا بالحركة ونحن الان في تصحيح كيفية صدور
الحركة فلا وجه للاستناد بصدور الفعل عن القديم وهو ظاهر فتدبر قال الحاكم اجاب بان النائم يتخيل الاشياء اه
لا يخفى انه خلط في تفسير كلام الشيخ حيث جعل قوله الاشياء حال كونه بين النوم واليقظة اه متعلقا بقوله
فان النائم يتخيل اذ على هذا يخرج الكلام عن الانتظام لانه لا معنى لان النائم يتخيل في الحالة الذي يصير كالغضبان

كالاذا

كالاذا في منامه شيئا فيهرب منه وجهين احدهما ان الحالة التي يصير كالغضبان فيما نحن فيه اما الخوف واما الانزعاج والاضطراب
بسببه ولا شك ان النائم لا يتخيل ذلك بل انما يتخيل شيئا مخيفا فيخاف وينزعج كما قرر به الشيخ وثانيهما ان حمل هذا في
غاية الظاهر ان التخيل النائم لا وجه له لان ادعاء ظهور التخيل في هذه الصورة ان كان باعتبار رؤيا الشيء المخيف مثلا الذي
يبقى في التذكر ففيه انه لا فرق بين هذه الرؤيا ورؤيا الاشياء الاخرى التي يبقى في الذكر فلا وجه للاستثناء وان كان
باعتبار تخيل الانزعاج والاضطراب فهو ليس بمعلوم اصلا فكيف ظهوره وهو ظاهر وقس عليها ذكرنا الاخر في التفسير
بل الامر فيه اظهر كما لا يخفى فالصواب في تفسير كلام الشيخ بان يجعل قوله الاشياء متعلقا بقوله واعضاؤه ايضا تطيع ويكون
عن تخيله فيستقيم الكلام ويسلم عن الخلل ويكون الامر الذي يصير كالغضبان الخوف او الانزعاج واطاعة الانزعاج ويكون
غاية الظاهر ايضا لاطاعة اعضاء النائم لتحركه عن تخيله لا حاجة له الى بيان في الحال في النفس ايضا ظاهر كذلك فافهم قال
الشارح ههنا قد مر ان يكون التذكر اه لا ادري ان هذا التصريح اين في كلام الشيخ ما يتعلق بهذا الامر سوى قوله والحافظ
ذلك الشعور في الذكر ثم انت خبير بان ليس معناه سوى ان الحافظ ذلك الشعور في الخاطر والذهن ثم ان قد تعارف
التعبير عن الخاطر والذهن بالذكر كما يقولون في الفارسية بياد داشتنم وبياد ماند بود وظاهر انه على هذا لا دلالة في الكلام
على ان التذكر في الاصطلاح هو ادراك ما ادرك اولا بعد الحفاظ بين الادراكين في الحافظ حتى يكون مركبا من حفظ
وادراك على ما ادعاه سابقا وجعل هذا القول من الشيخ دليلا عليه ولو سلم ان الذكر في كلام الشيخ هو
التذكر المصطلح فلا يخفى انه قد يدل الكلام على ان التذكر هو الحفظ فقط لا انه
مركب من حفظ وادراك فتدبر هذا ما تيسر لنا
من الكلام في الطبيعيات ويتلوه
ان شاء الله الكلام
في الالهي

النمط الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله لا يخفى على الناظر ان المذكور آه لا يخفى ان كلام الحاكم لا يدل على ان هذا النمط في الوجود المطلق وفي بيان ان الوجودات الخاصة جهة
علل ان الوجود المطلق وفي الوجودات الخاصة التي هي علل في الواقع وهذا لا يستلزم ان يثبت في هذا النمط ان الوجودات
الخاصة علل للوجود المطلق وهو ظ قوله لان المقول بالتشكيك آه هذا ولئن كان ذلك لكن الظاهر زعمهم ان الوجود مقول
بالتشكيك على الوجودات الخاصة كما يظهر من تتبع كلامهم وعلى هذا ينبغي حمل الوجود على المبدأ لا المشتق ولئن كان الظ
بالنظر الى الواقع ان المشتق مقول بالتشكيك لا المبدأ قوله وايضا قد تقرر في موضعه آه ليس المقصود في هذا النمط البحث
عن الامور العامة حتى يقال انه قد تقرر ان الامور العامة هي المشتقات وهو ظ قوله ثم اقول الاصوب ان يحمل كلام الشارح
لا يخفى ان هذا الحمل غير مفيد على زعم المحشي اصلا اما اولا فلان معتقده انه لا بد من حمل الوجود على الموجود وهذا الحمل على
وآما ثانيا فلان ايراده على الحاكم كان باعتبار ان في هذا النمط يذكر ان الوجودات الخاصة علل للوجود المطلق ونظيره
يرد على هذا الحمل ايضا اذ لم يذكر في هذا النمط ان العلل علل لوجود الوجود المطلق للوجودات الخاصة ولو جعل ايراده
على الحاكم انه لم يعلم في هذا النمط ان الوجودات الخاصة علل للوجود المطلق بل يجوز ان يكون علله غيرها فمع انه لا يخفى عن
بعد فنقول ان مراد الحاكم من قوله ثم يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو بحث عن الوجودات الخاصة انه
يبحث عن الممكن والواجب وهو بحث عن الوجودات الخاصة ولا شك ان الوجودات الخاصة علل للوجود المطلق
فاستقام الكلام على انه لا شك انه اذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك بالنسبة الى افراده ويكون عرضيا
لها ثبت بذلك ان للوجود افرادا خاصة لا حصصا فالظاهر ان الوجودات الخاصة لها تقدم على الوجود المطلق
وعلية لها بالنسبة اليه وذلك كاف في المقام اذ لا يلزم ان يكون بيان العلية في هذا النمط بل يكفي حصول العلية
في الواقع والبحث عما هو العلة اذ يصدق ان النمط في الوجود وعلله وظ ان البحث عن الوجود الواجب والوجود
الممكن بحث عن الوجودات الخاصة التي هي علل في الواقع فلا ايراد فتدبر قوله فيتبرع على الخلط بين ماهية الاختلاف
آه لا يخفى ان ما ذكره الحاكم من ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والتضعف اختلاف في نفس الماهية بالكمال و
النقص اشارة الى ما ذهب اليه الاشراقيون القائلون بجواز التشكيك في الذاتيات حيث قالوا ان الماهية
تختلف في افرادها بالكمال والنقص وان الاختلاف بالكمال والنقص لا يستدعي ان ينضم الى الماهية شيء آخر من فصل
او غيره حتى يلزم ان لا تكون الماهية متحدة في الافراد وهذا القيد جوز في دليل المشائين انه لو لم يكن الاختلاف فلا
تشكيك ولو كان فلا اتحاد في الماهية على ما هو المشهور منهم بحيث لا يخفى على من له ادنى تحصيل ثم لو كان هذا
الكلام

الكلام منهم فاسدا في الواقع لما كان قادحا في مقصود الحاكم اذ غرضه ان هذا الاحتمال قد ذهب اليه بعض وان كان فاسدا فلا بد من بيان بطلانه
كما اشار اليه بقوله ولو كان هذا ايجاد احتمال لكان من اللوازم الباطلة والا فقد ذهب اليه ذاهب وبما قررنا ظهر ان الخلط واقع
خلط في كلام المحشي لا في كلام الحاكم فتدبر قوله نفس الحقيقة الواحدة يتقدم اه هذا الاحتمال مما لا يحصل عند العقل السليم
اذ لا يعقل من العلية الا الوجود والثبوت ثم الظاهر ان المراد من قوله بعض المحققين هو المحقق الدواني كما هو دابه في بعض
الحواشي اذ يعبر عنه في بعض الحواشي ببعض الاعاظم وقد اسند ايضا هذا الرأي اليه في غير موضع من حواشيه على شرح التجريد
لكن ما وجدنا هذا الرأي في كلام المحقق بل انما راى هذا الرأي السيد المحقق والمحقق انكر ما وشنع عليه قال الحاكم يمكن ان يكون شيء موجودا
بوجودين وانه محال فيه ان الكلام في ان يكون كل من الوجودين قائما بالشيء على حدة اما اذا كان الوجود الخاص قائما وكان المطلق
في ضمنه فلا محذور كما ان البياض اذا كان قائما بالجسم وكان اللون في ضمنه فلا يقال ان الجسم متلون مرتين وبهذا اشار الى جميع
الافراد والانواع الخاصة لا يقال ان المطلق اذا كان ذاتيا للخاص او عرضيا له لكن كان امرا اعتباريا فالامر كما ذكرتم من انه
لا يلزم من قيامه وقيام المطلق في ضمنه محذور لكن اذا كان عرضيا وكان موجودا كما هو المفروض من ان المطلق معه في الخارج
فلا اذ نقول ان الوقت ثم لا بد له من دليل وايضا المعلولية في الخارج لا يستلزم وجود المطلق في الخارج بل يجوز ان يكون المعلولية
في الخارج باعتبار كونه في الخارج ظرفا لنفسه وعلى هذا يمكن ان اعتباريا ايضا فافهم قوله ورده على قوله فيكون كل شيء آه هذا الايراد
مما لا محصل له اصلا ولا معنى لان يكون الوجود فيما ليس الوجودية وما قالوا في الواجب ليس كما فهم المحشي والتفصيل
القول في حواشينا على الشرح الجديد للتجريد فارجع اليها قال الحاكم فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد
الوجودات الخاصة فيه ان معلولية الوجود المطلق باعتبار الوجود في العقل لا يستلزم ان يكون الوجودات الخاصة علة له الا باعتبار
وجودها في العقل ايضا حتى يلزم ما ذكر بل يجوز ان يكون باعتبار وجودها في الخارج وهو ظ قوله وذلك لان بعض الشيء في العقل
به فلا ينفك آه فيه انه على هذا ايضا لا يلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين في الذهن وهو محال على زعم الحاكم اذ لا فرق في ذلك بين
الذهن والخارج قطعا ولو سلم استحالته فالجواب هو هذا كما ذكرنا ولا حاجة في دفع الالزام ان المعلولية باعتبار الوجود نفسه في العقل
بل لو كان في الخارج ايضا لما كان فيها محذور على ما بيناه فتدبر قوله ووروده يدفعه الاعتراض آه لو كان كلام الحاكم منعا ومسندا ايضا يرد
هذا الايراد لان على السند لم يبطل المنع وهذا ايضا نوع من الايراد فتدبر قوله ثم الايراد مطلق الوجود في توجيه الامام آه لا يخفى
ان هذه اللفظة ليست في كلام الامام حتى يحتاج الى توجيهها بل ما قال الا ان الوجود مهمل فلا يقتضي الكلية فلا يلزم ان يكون العلل
على جميع الوجودات حتى الواجب وهذا اختيار عدم الاحتياج الى التقدير الذي ارتكبه الحاكم المجيب فافهم قال الحاكم وايضا في ذلك
على انه قيل ان البناء على ذلك كونه منوطا في سلك البديهيات لا يوجب تصدير الفصل بالتنبيه كيف والتنبيهات في جميع
النمطات تنبيه على المقدمات البديهية ولم يعهد الى الآن ان المقدمات القريبة لكل اذا كانت بديهية تصدير الفصل

بالبديهة فرضاً كان مراده ان هذه المقدمة القوية لظهورها كانت منتظمة في سلك البديهيات عند الفضلاء بالبديهة فتنبّه قوله بل انما يعني
كونها محسوسة ما بالاستقلال يعني انه على هذا لا ينفع في المقصود اذ نقل مراد الحكماء ان كل موجود في الخارج لا بد ان يكون محسوساً في الجملة سواء
كان محسوساً بذاته وما بالاستقلال اولاً وما ليس محسوساً اصلاً ليس بموجود فيه ودعوى لا يبطل بهذا الدليل اذ دعوته اذ غاية ما يلزم منه ان الكلام
ليست بمحسوسة ما بالاستقلال وبالذات لكنها في الخارج لا تنفك عن المحسوسية كالاعراض ونحوها فلم ينفع فيرد ما ادعوه وهو ظاهر وسنقل عن الامام
ما يصلح جواباً لهذا قوله والجواب ثم ما عرفناه وحققناه قد عرفت ما في جوابه لان هنا ما ذكره في جواب عن الايرادات الثلاثة كلام انما هو
على اخذ المحسوسية المنفية في كلام الشيخ على انها بالذات وما بالاستقلال مع الاعتراف بالمحسوسية بالتبع وقد ظهر انه ليس بنافع في المقام
فافهم قال الشارح واعترض بعض المعترضين على هذا البيان آه اعلم ان الامام قال في هذا المقام ولقائل ان يقول الشيخ في هذا الفصل انما
حاول الرد على من قال لا موجود الا الاجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم لانه تبين ان الانسانية الكلية مجردة عن
جميع اللواحق الغريبة وهي غير محسوسة ولكن الانسانية الكلية لا وجود لها في خارج الذهن وانما وجودها في الذهن والقوم انما منعوا ان
وجود غير المحسوس خارج الذهن فالحاصل ان القوم منعوا ان وجود غير المحسوس خارج الذهن والشيخ اثبت امراً غير الذهن فلم يكن (محسوس فرضه)
كلامه مبطلاً لمقالة اولئك والجواب تحقيق فيه وجهين الاول انه بيّن فيما نحن ان القدر المشترك من الانسانية بين الاشخاص الخارجية
موجود في الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بقيد انه هذا ومتى كان المركب موجوداً كانت بسائطه ايضاً
موجودة فالانسان من حيث هو انسان لا بشرط شيء موجود ولكن الانسان لا بشرط شيء غير محسوس فانه ما لم يتقيد بالقيود
الجزئية المشخصة لا يصير محسوساً فثبت ان ما ليس بمحسوس موجود والثاني لو سلّمنا ان الامر الكلي ليس الا في الذهن لكنا نقول
قد عرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كونه امراً غير محسوس ان لا يكون له ماهية معقولة واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء القطع في
امتناع هذا النوع من الموجودات وهذا هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات المجردة
بل الغرض ابطال قول من ادعى القطع في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض انتهى ويرد ان ما ذكره من ان الانسان من حيث
هو انسان موجود لكنه ليس بمحسوس غير صحيح بل لا فرق بين موجوديته ومحسوسيته وكما انه موجود في ضمن الاشخاص كذلك محسوس
في ضمنها والوجه الذي ذكره في عدم محسوسيته جار في عدم موجوديته ايضاً اذ كما انه ما لم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لا يصير
محسوساً كذلك ما لم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لم يصر موجوداً والجواب بان التقييد بالقيود لا يخرج الانسان من كونه
انساناً مشتركاً ثم ما ذكره في الجواب الثاني يمكن دفع الايراد الذي ذكرناه سابقاً كما اشرنا اليه بل اندفاع ما ذكرناه اظهر
لان الامام سلّم ان الانسان الكلي ليس موجوداً في الخارج ومع ذلك يقول ان وجوده في الذهن كاف في الغرض من ابطال قول
من ادعى القطع في امتناع وجود المجردات وعلى ما ذكرنا تكون الانسان المجرد بحسب ذاته موجوداً في الخارج ولكن
كان في الخارج محسوساً وظاهر انه على هذا لا يمكن ابطال قولهم اظهر اذ بعد ما ثبت ان مثل هذا الشيء اي ما هو مجرد كان ثابت

الواقع

في الواقع ومع ذلك موجود في الخارج بعنوان المحسوسية فاي استبعاد في ان يصير موجوداً فيه لا بعنوان المحسوسية وكيف يمكن دعوى القطع
في بطلانه بهذا انه لا يخفى ان الحق ان ادعوا القطع فذلك كما نقله الامام فابطال دعواهم بهذا لا حاجة له الى ما ذكره الشيخ بل يكفي بطلان
فروعه نعم فيما ذكره الشيخ توضيح وتاييد لبطلانها ولو لم يدعوا القطع فيه بل كان قولهم مجرد دعوى ان كل موجود في الخارج
محسوس كان الشيخ اليهم حيث قال اذ قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس آه فما ذكره الشيخ لا يبطل دعواهم اصلاً كما
اشرنا اليه بل غاية ما يلزم منه رفع الاستبعاد في وجود المجرد في الخارج وكسر سورة التعصب في خلافه وعلى هذا لا يمكن قول الشيخ
فيعلم من بطلان قول هؤلاء واعلم ايضاً ان الظاهر من الالفاظ انهم ادعوا ان الموجود مطلقاً منحصر في المحسوس كما يشعر به اطلاق
الوجود في كلام الشيخ وح لا يستقيم ما ذكره فافهم قوله اقول للمعارض ايضاً ان يستانف كلاماً آه فيه نظر اذ ليس مراد الحاكم
ان كلام الشيخ مخصوص بالاعضاء حتى يرد عليه ما ذكر بل مراده انه يستانف الدليل في الاعضاء وبهذا ظهر ان للمعارضة
لا وجه لها اصلاً وهو بعينه ما ذكره المحشي في ذيل الحق وليس ان التوقف قلت ما الفرق بين هذا الجواب والجواب الذي ذكره
الحاكم اولاً قلت الفرق بينهما انه قال اولاً انه يمكن في جواب المعارضة الاكتفاء بالمنع بان يقال لا نسلم ان الانسان اذا كان
له اعضاء لم يكن محسوساً بل يجوز ان يكون اعضاؤه ماخوذة بعنوان الكلية وفي هذا الجواب قال انا نستدل في كل شيء يعقل المعارض
بهذا الاستدلال ونثبت ان فيه امراً غير محسوس فهذا في الحقيقة استدلال على ما منعه بهذا الوجه المقام قوله وعلى هذا ابتنى
ما ذكره صاحب المحاكمات آه قد عرفت حقيقة الحال وان كلام الحاكم ليس شيئاً سوى ما ذكره المحشي والايراد عليه انما نشأ
من سوء فهم كلامه فافهم قال الشارح بل نبّه على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا الوهم موهوم وكذلك الوهم فيه انا لا نسلم ان الحس (الوهم)
اذ الظاهر ان الوهم ليس المراد به خصوص الوهم المصطلح بل ما يعم التخيل ايضاً وظاهر انه يمكن تخيل الحواس من دون رؤية وكذا الا ان
الوهم ليس بموهوم اذ يجوز ان يكون الوهم المصطلح مدركاً بما به العلم الحضوري وبالتخيل بالعلم الحصولي وكذا الجواز ان يكون الحس المشترك
والخيال مدركين بالعلم الحصولي والحضوري كليهما فتامل قال الشارح وعلى ان العقل الذي آه فيه ان العقل يجوز ان يكون مادياً
الرأي هو الوهم بعينه ولو اثبت تجرده بالادلة التي ذكروها فهو كلام آخر ومحتاج الى اقامة البرهان فاخذه ههنا مسلماً والرد
على المخالف به مما لا ينبغي والحاصل ان كلام الشيخ ليس من الاستقامة والمتانة بما ينبغي ويليق فتدبر قوله قلت هذا الدليل
مبني على ما ذهب اليه الشيخ آه فيه انه لا يمكن ان يذهب الشيخ وغيره الى ان لا تفاوت بين الماهية والشخص اصلاً لانه خلاف
البديهة فلا بد من القول بتفاوت ما كان يقال ان التشخص هو نحو الوجود او نحوه وعلى هذا يمكن ان يقال يجوز ان يتبع بالنظر
الى الماهية بعض انحاء الوجودات دون بعضها فتدبر قوله على انه يمكن دفع الشك بان الوجوب والامتناع آه يمكن
منع ان الوجوب والامتناع الذاتيين من لوازم الماهية دون الشخص من حيث هو شخص لا بد له من دليل كيف ووجوب
الواجب تعالى لازم للشخص من حيث هو شخص الا ان يقال المراد انه اذا كان له ماهية وتشخص فالوجوب والامتناع

لازم للماهية دون الشخص واما اذا لم يكن نهاية فيمكن ان يستند الى الشخص فتامل فيه قوله فلم يكن ممتنعا لذاته بل لجزئه امتناع ذلك
ثم لا ان يقوم عليه البرهان اذا ثبت ان تركيب الباري تع ممتنع لا من خارج ذاته واما ان ذلك الامتناع ليس مستندا الى جزء ذاته ايضا
فلابد له من دليل فافهم قوله والمحتاج الى الغير ممكن الظاهر ان الى الغير ممكن اي ليس بواجب واما ان لا يكون ممتنعا فلا دليل عليه اذ لا
منافاة بين ان يمتنع وجوده في الخارج مثلا لكن يكون بحيث اذا وجد كان مفتقرا الى غيره او كان في وجوده مفتقرا الى غيره
كيف والافتقار اذا لم يكن منافيا للامكان فلا امتناع بطريق الاولى لكن لا يخفى على الفطرة السليمة قوله لكن لقائل ان يقول قد
يكون النقيضان المجتمعان ممكنا لذاته فان قلت لو لم يكن النقيضان المجتمعان ممكنا لذاته بل ممتنعا لذاته لزم توارد
العلتين على معلول شخصي بيانه انه اذا كان ممتنعا لذاته كان عدمه مستندا الى ذاته ولا شك ان جزءه معدوم البتة وعدم الجزء علة
لعدم الكل فيلزم توارد العلتين على عدم الكل وهما ذات الكل وعدم جزئه والظاهر ان عدم الكل معلول شخصي لا يقال ان عدم الجزء
لعله لا يكون مستندا الى ذات الكل ايضا فيكون العلة بالحقيقة الكل وحده لانه على هذا ايضا التوارد حاصل ولا يجدي
كون الكل علة لعدم الجزء كما لا يخفى مع ان هذا الاحتمال ليس بواقع اذ الظاهر ان ماهية النقيضين التي هي عبارة عن وجود زيد وعدمه
لا تستند عدم جزئه الذي هو الوجود مثلا او العدم اليها بل كل منهما مستند الى علة من وجود علة زيد او عدمه قلت اولا انه
لعله يمكن ان يلتزم توارد العلتين في العدم كيف والظاهر عند انتفاء جزئين من المركب مثلا الذات والزمان يكون عدمه مستندا
اليهما جميعا وما ذكروه من ان العلة التامة للعدم هي مجموع العدمين كلام لا محصل له ولا يعول على الطبع السليم فتامل فيه وثانيا
انا لا نسلم ان المركب بحسب الاعتبار من وجودا عن وجود الاجزاء وثالثا انا لا نسلم ان المركب المذكور عدمه بعدم جزئه بل بذاته
فتامل ورابعا انا لا نسلم انه لا يقال انه ممتنع بالذات يجب ان يكون عدمه مقتضى ذاته ويكون من اقتضائها او علته في الواقع بل غاية
ما نفهم منه ان العقل يحكم باستحالته لا لسبب امر خارج من ذاته وهذا الامر لا يلزم ان لا يكون متحققا في الواقع وان كان عدم
تحققه بسبب خارج وعلى هذا فلا يلزم ان لا يكون النقيضان متحققا في الواقع ضرورة وان كان عدم تحققهما باعتبار
عدم احد جزئيه المستند الى علته ولا يلزم ان لا يكون في الواقع ان لا تحقق علة عدم احد الجزئين وهذا القدر كاف في الامتناع
الذاتي والتحقيق شيئا ازيد من ذلك وهو حال ارتفاع النقيضين ايضا مع اجتماعهما بمعنى ان ارتفاعهما ايضا ممتنع بالذات
بمعنى انه لا بد ان يكون احدهما متحققا وان كان بسبب ويمتنع في الواقع ان لا يكون بسبب شيء منهما متحققا والحاصل ان
من امتناع اجتماع النقيضين او النقيضين المجتمعين وامتناع ارتفاعهما ليس الا ان احد النقيضين يجب ان يرتفع او يتحقق
بشرط وجود النقيض الآخر وكذا يجب ان يتحقق بشرط ارتفاع الآخر وهذا الامتناع والوجوب وجوب وامتناع
بالشرط اي بشرط وجود النقيض الآخر وارتفاعه والوجود والارتفاع اذا كان بسبب فذلك الامتناع والوجوب
ايضا يكون بذلك السبب ولا يلزم ان يكون ذلك الامتناع والوجوب من دون سبب خارج ويكون مقتضى الاجتماع
او الارتفاع

المحتاج م

او الارتفاع بسبب ان من دون حاجة الى امر آخر حتى يلزم المحذور كيف ولا ماهية لهما بل انما يعقل ان بنوع من المقايسة على ما ذكره الشيخ
وغيره وهذا الوجوب والامتناع ايضا مثل ما ان يقال ان وجود المعلول بشرط وجود علته واجب لذاته وبشرط عدمها ممتنع لذاته
فكما ان هذا الوجوب والامتناع مستند الى سبب خارج في الواقع فكذا ذلك الوجوب والامتناع وهذا الذي ذكرنا وان كان بخلاف ما
اشتهر بينهم لكن لانه لا يكون بعيدا عند التامل ورعاية الانصاف فتامل ولا تتبع الشهرة ولا تخف من الخلاف فان الحق
احق بالاتباع والباطل احرى بالامتناع هذا ولا يخفى ان المركب من النقيضين لا يبعد في التزام كونه ممكنا وما يقال انه اذا كان كل جزء
ممتنعا والكل هي نفس الاجزاء بالاسر فكيف يتصور ان لا يكون ممتنعا وان كل جزء اذا كان ممتنعا فكيف يعقل ان يصير عند الاجتماع ممكنا
فاوضح الفساد لان حكم الجزء غير حكم الكل وعند الاجتماع لا يصير الجزء ممكنا حتى يكون ممتنعا بل الكل ممكن وانى المحذور فيه وبالجملة ليس
معنى الامكان الا ان الذات لا يقتضي الوجود ولا العدم وان يعقل ان يقتضي كل جزء العدم ولا يقتضي الكل شيئا من الوجود والعدم
بذاته ثم التزام الامكان في النقيضين المجتمعين مشكل اذ العقل السليم كانه يحكم بملاحظة ذاته انه يقتضي العدم فافهم ثم انه يمكن
ان يستدل على ان الواجب تع لا ماهية له بناء على ما تقرر عندهم من ان الماهية لا يمكن ان يكون سببا لوجودها بان يقال لا شك ان الماهية
الكلية يمكن تعقل انفكاكها عن الوجود ضرورة وكل ما يمكن كذلك فلا بد لوجودها من سبب اما ذاته واما غيره فالواجب اذا كان
له ماهية كلية فتلك الماهية الكلية لا بد لها من سبب في وجودها وذلك السبب اما نفس تلك الماهية وهو ممتنع لما تقرر واما غيرها فيكون
واجب الوجود اي الشخص من تلك الماهية محتاجا في الوجود الى غيره وهو باطل ضرورة لا يقال لم لا يجوز ان ذلك الغير امر داخل في الشخص
لم يلزم احتياج الشخص الواجب الى امر خارج عنه اذ مع قطع النظر عن ان الظاهر انه لا يكون في الشخص شيء غير الماهية الا امر
نحو من الاعتبار والتشخص يكون من الامر الحاصل ووجود اتحادي على هذا الاحتمال الذي ذكر لا احتمال نقول ان احتياج الواجب الى جزئه ايضا محال
اذ الجزء غير الكل فان قلت لم لا يمكن ابطال الشق الاول بنحو ما ذكر في الشق الثاني بان يقال يلزم احتياج الشخص الى الماهية
التي هي غيره اذ مآل الوجود اليها ان تشخصها والشخص هو واجب الوجود فيلزم احتياج الواجب الى غيره وهو باطل قلت
كان فيه خفاء اذ الماهية اذا جاز ان يقتضي وجودها فباقتضائها الوجود يكون موجودا من دون حاجة الى امر آخر ويكون واجب
الوجود فلا يمكن ان يقال ان الواجب محتاج في الوجود الى غيره اذ لا فرق بين الواجب وبين الماهية الا باعتبار الوجود فلا
يمكن ان يقال ان الواجب محتاج الى غيره في الوجود اذ الماهية الموجودة لا تحتاج في الوجود الى شيء ولو فرض صحة هذا القول باعتبار
ان الواجب لما كان هو الماهية الموجودة والوجود لما كان بسبب الماهية فيجوز ان يقال ان الماهية الموجودة تحصل بسبب
الماهية فيكون الواجب في التحصل محتاجا الى غيره فنقول ما ذكر الدليل الاول على اثبات الواجب تع الاعلى انه
لا بد ان ينتهي سلسلة الموجودات الى شيء لا يمكن وجوده من غيره وهذا المعنى حاصل فيما فرضنا هذا اذ الماهية في هذا الوهم
نفس الجزء وكلما انه لا بد ان لا يصدق على الموجود الذي ينتهي اليه سلسلة الموجودات انه باعتبار انه موجود

متحصل فيه او مغاير له باعتبار الوجودية فقط فالدليل بهذا الدليل علية فانه تحتاج الى برهان آخر فتدبر **قوله** اقول شيء من علل الماهية
من الجنس والفصل اه لا يخفى انه اذا كان الجنس والفصل بشرط لا علة للماهية كما حقق ولا بشرط ايضا كذلك لان كلا ما يتصف به بشرط لا
يتصف به لا بشرط ايضا الاتي وهما متحدان بالذات والكلام لكن يقال ان الجنس والفصل اللابشرط علة للماهية باعتبار تحققهما في ضمن بشرط لا
وليسا علتين باعتبار تحققهما في ضمن لا بشرط شيء الذي هو النوع اذ بهذا الاعتبار متحدان مع النوع في الوجود فكيف يمكن
تقدمهما عليه فافهم **قوله** ومع نقول بنفي العلية لئن كان اه قد عرفت تحقيق الحال فيه **قوله** فالجنس والفصل لهما وجود
في العقل اه لا يخفى ان وجود الجنس والفصل في الذهن منتزعان عن النوع ليس الا بان يتصور الذهن الحيوان والناطق
مثلا ملحوظا معهما اعتبار اللابشرطية اولا ولا نظر ان هذا الحيوان والناطق المتصورين لا مدخل لهما في وجود الانسان
في الذهن والخارج اذ لا شك انه يمكن تصور الانسان في لفظ بدون تصور المذكور واما وجوده في الخارج فاظهر ولو اراد
ان معنى الحيوان والناطق المتصورين لا باعتبار التحقق في ضمن بشرط لا المتصورين علة فقبله ان هذا المعنى لما كان في ضمن بشرط لا
فيكون علة في الذهن والخارج جميعا ولئن كان في ضمن لا بشرط شيء فلا يمكن علة في الذهن والخارج ايضا كما تبين فلا ذكره
لا طائل تحته اصلا فتدبر **قوله** اذ معنى التقدم يرجع الى نوع احقية والتقدم كون التقدم بحيث يجده ادا لا يقبل العقل
السليم كيف والاحقية والاقدمية ليست امرا معتبرا الحسب صريح العقل بل هي امر معتبرة العادات والتعارفات
وهذا التقدم امر عقلي وهو ظاهر فلعلة الزام لئن الوجود الواحد يمكن تقدمه لنفسه باعتبار تعلقه منه بامرين او لا على م
في القول بذلك ولئن كان في الالزام ايضا اشكال فتامل **قوله** وكذلك معنى الغاية فاعلا لهذا الكون اه تفسير لكلام الحاكم بهذا
ادعا ان الغاية فاعلة لهذا الكون بل ادعى سوى ان الفاعلية معللة بالغاية والعلة اعم من الفاعل والشرط
قوله فالعلية باعتبار الماهية اما باعتبار الوجودين اه على هذا يلزم ان يكون الفاعل بحسب الوجودين او بحسب الوجود
في العقل علة للماهية **قوله** والجنس والفصل ولئن كانا متحدين مع الماهية قد مر تحقيق القول فيه **قال** الحاكم اما انها ليست
صورة فلان الصورة اه اعلم ان هنا مقامين احدهما ان يقال ان العلة الاولى الفاعلية اي ما هو موجد لما سواه
ولا موجد له لا يمكن ان يكون صورة ولا مادة ولا غاية والثاني ان العلة الاولى التي لا تكون معلولة لا يمكن ان تكون
العلة الصورية ولا المادية ولا الغائية بل يجب ان يكون هي العلة الفاعلية وعلى التقديرين الكلام لا يخلو عن تشويش
اما على الاول فانه لا ان حمل كلام الشارح والحاكم عليه لا يكاد يستقيم لانهما انتقيا كونها علة فاعلية بنفي ما عداها
عنها فلا ينطبق على هذا الاحتمال لانه ماخوذ فيها كونها علة فاعلية وثانيا ان دليلهما ايضا منظور
فيه اما على نفي كونها صورة فلانه لم يثبت مما تقدم ان الصورة معلولة على الاطلاق بل غاية ما ثبت مما
تقدم ان المركب اذا كان له فاعل من خارج يكون اما فاعلا للصورة فقط او للصورة والمادة جميعا ولم يثبت
لها صورة

لها صورة معلولة على الاطلاق بل يجوز ان يكون لها صورة غير معلولة ويكون هي علة للمادة والمجموع معا فيرتفع ظ واما على نفي كونها مادة وبهو م
فلانه ما ثبت مما تقدم في تفسير الشارح الفاضل ان المركب لا بد ان يكون له علة للمجموع لا ان يكون علة للمجموع المادة كما اشار اليه المحشي ايضا الا ان يتمسك
بما تقدم في النمط الاول لا بما تقدم في هذا النمط من ان المادة لا تتحصل بالفعل الا بالصورة واما على نفي كونها غاية فقط اذ الغاية مطلقا
لا يجب تقدم ساير العلل عليها بل بعض انواعها كما ان وراء هذا النوع كيف وهم يقولون بان الواجب علة غائية لافعاله
فلا يتصور ان يكون العلة الغائية مطلقا واما على الثاني فان كان المراد نفي هذه المعاني الثلاثة عنها واثبات الفاعلية فالحال ايضا
على ما ذكر من عدم تمامية الدلائل ولئن اريد ان العلة الاولى لا يمكن ان لا يكون من جنس الفاعل بل من جنس الثلاثة الباقية فقط فهو لئن
وجد في الكلام استقامة ما لكن مع ذلك فيه ان الصورة اذا فرض ان ليس لها علة فحينئذ لم ان علة المركب لا بد ان يكون علة الصورة
او لمجموع اجزائه بل نقول يمكن ان يكون علة للمادة والمجموع منهما ومن صورته فلا يلزم ان يكون الصورة معلولة فيلزم خلاف
الفرض وما اوردنا على نفي المادية ايضا وارد هاهنا الا ان يتمسك في نفيهما جميعا بما تقدم في النمط الاول من ان الصورة لهما
مدخل في فاعلية المادة فتامل **قوله** ولعل هذا الاحتمال من مبتدعات المتأخرين الشيخ في الشفا لكانه توهم ان هذا الاحتمال
والبطلان واضح **قوله** والظاهر ان مراد الشارح ان اشارة اه لا يخفى بعد هذا التوجيه **قوله** لمندفع ايضا بان ليس مراده اه
بهذا البعض الاول ايضا كما لا يخفى على من له طبع سليم ولعمري ان التزام الايراد والاعتراف بالفساد اولى في ارتكاب
مثل هذه التوجيهات الباردة السمجة والصواب في التوجيه ما وجهه الحاكم وتوجيه المحشي نفعه ايضا جيد فانهم
قوله يمكن ان يقال لمختار الشارح هكذا وجد في بعض النسخ الذي رايناه والصواب الاول **قوله** وصرح به الامام في رسالة
فيه نظر اذ لا تصريح في كلام الامام بهذا الطرف فلان ولا اشارة بان نقل كلامه حتى يظهر حقيقة الحال فان ما تبين ان الممكن لا بد
له من سبب يحكم بهما من فساد التسلسل وبعد كان من الواجب عليه ان يتكلم فيتم هذا الفصل في بيان ان السبب المؤثر
لا يجوز ان يكون متغيرا مما عرفنا ان بنا على السبب فانه لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل الحكم الى الموجب لا الى اوله وذلك عنده غير ممتنع
فكيف يمكن ابطال الاثبات واجب الوجود فاما اذا اقام الدلالة على ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب في زمن حصول الشيء
لكان تلك الاسباب والمسببات بالمرة حاضرة معا وذلك عنده محال والبرهان الذي ذكره ايضا مختص بهذه الصورة
لكنه لما كان في ضمنه ان يكون في موضع آخر وهو اول النمط الخامس من هذا الكتاب لا جرم ما نهاه هاهنا انتهى ولا يخفى ان قوله
والبرهان الذي ذكره ايضا مختص بهذه الصورة ظاهره ان هذا البرهان ليس متعلقا بابطال التسلسل ووجه كونه مختصا بهذه الصورة في
ما ذكره المحشي من انه لا بد ان يتحقق جملة موجودة حتى يقال الا انما تحتاج الى علة خارجة ودفع ما ذكره اولا ان التسلسل بطريق التعاقب
جائز عنده فكيف يمكن ابطاله وانه لو حصل الاجتماع كان محالا عنده فتحقق مراده انه لو لم يكن الاجتماع لم يمكن ابطاله عنده
حتى يلزم منه اثبات الواجب ولا يجري فيه هذا البرهان ايضا فلابد من اثبات الاجتماع حتى يتمشى في الطا سواء اثبت

الظاهر الدليل المتعارف فمن ابطال الشيء ابطال هذا الدليل الذي لا يتبين على ابطاله هذا ولا يذهب عليك ان كلام الشيخ ايضا ليس
نظاهر في تحليل كلام الامام على ما ذكره المحشي ثم كلام المحاكم ظاهر فيه فالايراد متجه عليه فافهم قوله ولم يتعرض له الشيخ الظاهر
انه تعرض له وسنذكره في موضعه انشاء الله تعالى قوله فهذا العجب عجب في عجب بل عجب عجب باعتبار عقل المحاكم والمحشي قوله اقول
تقدم العلة بالزمان على المعلول آه فيه نظر اما اولا فلانا نقلب عليه الكلام ونقول لم لا يجوز بقاء المعلول بعد انعدام علته ايضا بتصور على وجهين
احدهما انه لا يتقدم العلة على المعلول بالزمان بل بان يوجد ان معا ثم يبقى المعلول بعده ولا يخفى انه ح تنهض الدليل اذ تتحقق سلسلة
موجودة معا وثانيهما انه يتقدم العلة على العلة ثم يوجد ثم ينعدم ويبقى المعلول بعده وهذا بعينه تقدم العلة على المعلول بالزمان والدليل
انما يتوقف على نفيه لا على نفي المقارنة وكيا معه وهو بقاء المعلول بعد انعدام علته اذ بهذا البقاء حاصل في الصورة الاولى
مع صحة اقامة الدليل فيعلم ان تمام الدليل لا يتوقف على نفي بقاء المعلول بعد انعدام علته بل على نفي تقدم العلة على المعلول
بالزمان واما ثانيا فلان المحاكم ادعى ان الدليل يتوقف على نفي تقدم العلة على المعلول بالزمان بل ذكر ان الايراد على الدليل
بالنحو المذكور يبتني على الامرين جميعا اي جواز تقدم العلة على المعلول بالزمان وجواز بقاء المعلول بعد انعدام علته وهذا صريح
في ان الدليل يتم بنفي كل منهما كما يظهر من كلامه ايضا فيشو ان تقدم العلة على المعلول بالزمان في صورتين وفي احدهما يتم
الدليل وليس فيما ذكره المحشي تنبيه وانقاط له فان قلت مراد الامام توقف الدليل على ذلك فالايراد متجه عليه قلت هذا
الايراد انما هو على الشيخ والظاهر ان في كلامه لفظ التوقف صريحا وادعى ان هذا الدليل يتوقف على بيان امتناع بقاء المعلول
بعد انعدام العلة واما في كلام الامام فليس لفظ التوقف بل قال ولقد كان من الواجب عليه كما نقلنا ولعل مراده انه لا بد
ان يتكلم قبل هذا الفصل في بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما او ما يجري مجراه والتكفي به من باب المثال وشبهه اشايع
لا مجال للانكار عليه بهذا والصواب في توجيه كلام الشيخ ان يقال انه لما كان قول الامام ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما
تقدما زمانيا على المسبب كان المتبادر منه التقدم بالزمان بحيث لا يكون موجودا معه محلا او لا كلام عليه والبطلان بهذا
لا يصح ان يذهب الوهم اليه ولو قلنا بعدم المتبادر ايضا نقول الشيخ لما كان احتمال ان يذهب اليه الوهم البطل دفعا
لهذا الذهاب ثم توجيه بان كلامه على معنى لغوي صحيح وان ما حمله على التقدم الزماني الذي ذكره المحاكم لوجهين احدهما ان ما يجب
في النمط الخامس واشار اليه الامام هو المعنى الذي ذكره الشيخ اي بقاء المعلول بعد انعدام علته لا تقدم العلة على معلولها وثانيهما
ان المراد من العلة هنا الموجدة لا العلة التامة ولا شك انه لا يمتنع تقدم الموجد على موجده بالزمان فكيف يحكم ثانيا
الدليل على امتناعه فتدبر قال الشيخ وكيف تتأتى هذا وانا نطلب ما حاوله قال الامام في هذا المقام نقول لك جملة
امالها ان يكون واجبة لذاتها او لا يكون والاول باطل لان كل جملة فهي مفتقرة الى غيرها وكل مفتقر الى الغير كان ممكنا لذاته
فكل جملة ممكنة لذاتها وايضا فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل جملة فهي مفتقرة

الى غيرها

الى غيرها وكل ما افتقر الى الغير كان ممكنا لذاته فكل جملة ممكنة لذاتها وايضا فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها
ممكن والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا انتهى ولا يخفى ما فيه اذ الوجه الاول ليس الا الوجه الثاني لان افتقار الجملة الى الغير ليس الا
باعتبار افتقارها الى اجزائها وهو ظ قال المحاكم وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون موجودة بعد ما ذكر ان الجملة اما ان يكون ممكنة او لكانت
موجودة وهو وهم ثم سلم امكانها لا يناسب منع موجوديتها كما لا يخفى الا ان يحمل الموجودية الاولى على امكان الوجود فافهم قال
المحاكم وهذا ايضا لا شك فيه ما ذكره لا شك فيه كما يشهد به الوجدان الصحيح ولا حاجة الى التمسك بمقدمة اخرى لاثباتها
مثل ما قال بعضهم ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم عليه واذا جاز طريان العدم عليه فلا بد له من
علة بالذات وعلى الاطلاق وهو الامر الخارج اذ لا فرق اصلا بين ان يدعى ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز
طريان العدم عليه وبين ان يدعى ان جميع الممكنات لما كان بالنظر الى ذواتها غير موجودة فلا بد لها من امر خارج يوجدها كالممكن
الواحد على ما ذكره المحاكم كما يحكم به الفطرة السليمة فافهم قال المحاكم والوجه الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا
يتم الا بتلك المقدمة بهذا التاخر خبر اذ الاستدلال بكل موجود لا يحتاج الا الى ان يشبه الكلام الى الشيء بان يقال زيد
مثلا ان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فله موجد ونكرر الكلام فيه ثم بعد ذلك يثبت الاحتياج الى الامر الخارج
بالنحو المذكور من دون حاجة الى تلك المقدمة لانها انما هي بعد اخذ الشيء وبعده لا حاجة اليها كما عرفت نعم يحتاج
الى المقدمة التي ذكرنا للانتهاء الى الشيء وهي غير البحث كما لا يخفى قوله ثم اقول حاصل دليل الشيخ يرجع الى انه
غير بان ادعى انه لما كان كل واحد واحد وسطا من علته فالجميع ايضا كذلك وحكم المجموع والاحاد لا يكاد يختلف
بهما فلا دليل عليه اصلا ولا تعقله ضرورة انها الا ان يتمسك في الاحتياج الى الامر الخارج بنحو ما ذكره المحاكم
ولعل تصير المقدمات التي اوردها الشيخ لغوا محضا اذ لا حاجة ح الى توسط حديث الوسطية وبيان خاصية الترتيب
العلية والمعلولية مما ان المجموع وسط لوجود خاصية فيه على ما فصله في الشفاء كما لا يخفى وبالجملة كلام الشيخ ههنا مختل
جدا فافهم قال المحاكم ويمكن ان يورد السؤال عليه لكنه يندفع بما ذكرنا وقد عرفت ان دفع الايراد عنه بما ذكره يجعل الدليل
لغوا مستدركا ثم ان الايراد على دليل الشيخ بما يمكن ان يكون من وجهين احدهما على نحو ما ذكره المحاكم بان المجموع ليس ممكنا
موجودا حتى يحتاج الى العلة وامر هذا الايراد سهل اذ المجموع سواء كان موجودا واحدا ممكنا او موجودات ممكنة لا بد
من اعتبار علة له كما لا يخفى وبهذا اندفع ايراده عن الدليل المذكور ههنا ايضا وثانيهما انه لما ادعى ان كل وسط لا بد له
من طرفين فطلق فيرد عليه ان المجموع ايضا طرفين وهما اجزاء السلسلة والمعلول المحض المفروض كما ذكره المحشي واما ان يدعى
ان كل وسط لا بد له من طرفين خارجين عنه كما حمله المحشي ففيه ما اشرنا اليه وحاصله ان هذا المعنى في الوسط الواحد والوسط
والوسط المتناهي تم واما في الوسط الغير المتناهي فلا لا بد له من دليل وهذا الايراد مما لا يندفع ولا ارجاع ما ذكر الى ان المجموع

لا بد له من موجد خارج بناء على ان جميع اجزائه ليس وجوده من ذاته فيصير الكلام لغوا مستدركا فارجاع الانتظام وادراك مثل هذه التوجيهات
لتصحيح الكلام انما نشأ من عدم الاستقامة والاعوجاج او من التعصب واللجاج وليس فيه الا ذم الفاسد بالافسد ولا يزيد
سوى التعب والكبد فتثبت وكن سالكا طريق الانصاف ناكبا عن سبيل الاعتساف قال الشارح والثاني باطل لان علة الشيء اه
والغنا يلزم توارد العلل على معلول شخصي قوله ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الشيخ يماثل قول الحاكم لا يذهب عليك انه لا ارتكاب في نقل
هذا الدليل ههنا اصلا اذ على تقدير ابطال التسلسل ليس مما كان اثباته للواجب مبتنيا على ابطال التسلسل حتى لا يكون مناسبا
للدليل المذكور ههنا اذ يجوز ان يقال ان المجموع لا بد له من طرف خارج فيثبت الواجب سواء قيل ان ثبوت الطرف مناف لعدم
التناهي اولا وامكان ابطال التسلسل به لا يستلزم عدم المناسبة بين الدليلين مع ان الدليل المذكور ههنا ايضا يمكن ابطال
التسلسل كما يجري اثبات [illegible] والقول بان الشيخ في الشفاء انما قرر هذا الدليل لابطال التسلسل لا لاثبات الواجب لا يجدي
ايضا نفعا اذ يجوز صلاحية الدليل لاثبات الواجب من دون الابتناء على ابطال التسلسل كاف في ايراده ونقله ههنا
ولئن لم يورده الشيخ في الشفاء لاثبات الواجب بل لابطال التسلسل على ان الشيخ في الشفاء ايضا صرح بان الوقوف من اثبات
الواجب سواء ابطل التسلسل اولا حيث قال فيه بعد تقرير هذا الدليل وقول القائل انما الحق العلل قبل العلل يكون بلا نهاية مع تسليم
وجود الطرفين بكون الطرفان وبينهما وسائط بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى انتهى تقرير
قال الحاكم فان قلت لا يتحقق الاجتماع في الاولى اه يمكن ان يقال مراد الشارح ان الجملة الثانية ليس تحصيلها هناك مع الاجتماع
هيئة موجودة او وضع موجود في الجملة الاولى ليست هيئة موجودة بل هيئة اعتبارية وهو ظ قال الحاكم معناه ان المجموع
الثاني اذا تحقق اه حاصله ان المجموع الثاني اذا تحقق معروض الهيئة الاجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعهما فههنا مجموع
هو معروض الهيئة الاجتماعية وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى والمراد بالمجموع الاول الذي ذكره الشارح هو مثل هذا المجموع
وانت خبير بانه لا بد ان يكون مراد الشارح من الجملة الثانية والثالثة معروض الهيئة الاجتماعية والمزاج حتى يصح حكمه
بان الجملة فيهما ليس عين الاحاد بالاسر بل يوجد شيء خارج اذ لو كان المراد المعروض مع العارض يصير الكلام مستدركا جدا
وح لا يحصل فرق بين الجملة الاولى والثانية بناء على ما ذكره الحاكم فالاولى في جواب الايراد ما ذكرنا فافهم قوله
يمكن ان يقال لعل هذا اصطلاح منهم وجود هذا الاصطلاح منهم كان بعيدا حيث لم يوجد ظاهرا في موضع آخر غير هذا الموضع
ولعل هذا ايضا من التعصبات الباردة قال الشارح ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول اه لا يخفى
ان كل جملة هي عين الاحاد بالاسر وان الجملة الثانية والثالثة التي ذكرهما الشارح الحال فيهما كذلك اذ ما خرج عنه الهيئة الاجتماعية
والمزاج ليس الهيئة الاجتماعية والمزاج من احاده فخروجهما عنه لا يضر ما هو المط اذ المط ان كل جملة هي عين احادها بالاسر
وما كان الهيئة الاجتماعية والمزاج من احاده فليسا بخارجين عنه مفروضه وهو ايضا على جميع اجزائه التي من جملتها
الهيئة

الهيئة الاجتماعية والمزاج فتفصيل الشارح الجملة الى هذه الاقسام الثلاثة والقول بان الجملة المفروضة ههنا لما كان من النوع الاول حكم الشيخ عليها
بانها الاحاد والجملة والكل شيء واحد مما لا طائل تحته اصلا وهو ظ قال الحاكم لانا نقول العلة الخارجية لا بد ان تكون علة مستقلة اه فان قلت
المقصود من الدليل سوى ان الجملة تحتاج الى امر خارج واما انه لا بد ان يكون علة مستقلة فلا اذ يجوز ان يكون له مدخل في ايجاد الجملة بل في جميع احادها
لكن لا على الاستقلال بل يكون شريكا في ايجاد كل واحد من الجملة بتوسط الاحاد الاخرى كما انهم يقولون في الشروط المتعاقبة الغير المتناهية
بزعمهم ان الباري تعالى موجد لكل منها بتوسط الشروط الغير المتناهية التي قبله قلت لا يخفى ان ما تم الدليل بما ذكره الحاكم فان
المجموع لما كان كل جزء منه ليس وجوده من ذاته فلا بد له من موجد خارج اوجبا هو ظ كلام الشيخ فان بنى الكلام على الاول فنقول البديهة
كما انها تحكم بان الكل من الاحاد لما لم يكن وجوده من ذاته فلا بد من موجد خارج كذلك تحكم بانه لا بد من موجد مستقل اذ الوجود لما لم يكن
ان يتحقق من تلك الاحاد راسا فلا بد من اصل الوجود الحاصل من خارج وظ انه لا يكون بدون استقلال الخارج في الايجاد والا لكان
حكمه ايضا حكم الاحاد في عدم امكان حصول الوجود منه وهذا بخلاف الشروط المتعاقبة الغير المتناهية لانها لو فرض امكانها
ولم نقل بامتناعها بناء على ما هو راي الحكماء يمكن ان يتوقف عليها وجود ما نحن فيه اذ البديهة حاكمة بان اصل الوجود لا بد ان يكون من
خارج عن الممكنات الغير المتناهية التي لا وجود لها من ذاتها بدون مشاركة شيء منها في الايجاد وذلك لا يتصور بدون خارج
مستقل في الايجاد وبعد ما كان خارج مستقل في الايجاد بدون حاجة الى مشاركة شيء فيه فلا يتصور توسط الاحاد وكونها
شروطا اذ لا يمكن شريكا في الايجاد فان قلت ظ ان الامر الخارج لا يلزم ان يكون موجدا لكل واحد من الاحاد بدون مشاركة
الغير كيف وفي التناهي الذي يقولون ان الباري يجوز ان يكون موجدا الاول السلسلة ثم يوجد هو الآخر وبهذا انتفى هذه الصورة
كيف يجوز ان يوجد ان لا بد ان يكون الخارج موجدا لكل واحد بالاستقلال قلت فرق بين الصورتين اذ بعد ما حصل
الوجود من الذات التي يكون موجودة بالنظر الى ذاتها يمكن ان يحصل الوجود من الموجود الذي لا يكون موجودا بالنظر الى ذاته
باعتبار الوجود الحاصل له من غيره وفيما نحن فيه المفروض انه ليس للخارج استقلال في افادة الوجود وهو ظ وهذا وان
بنى الكلام على الثاني فنقول اذا قطع النظر عن ورود ايراد ما فوق المعلول الاخير فلا شك انه لا بد ان يكون الامر الخارج
مستقلا في ايجاد الجملة اذا كانت موجودة ممكنة فلا بد لها من علة مستقلة واذا فرض انها امر خارج فلا بد
من استقلال ذلك الخارج ولو في الجملة كما لا يخفى فثبت ما ادعاه الحاكم على اتم وجه كان فتامل قوله اقول فيه بحث لانه تبين
مما سبق اه اعلم ان الامام لم يحمل كلام الشيخ وما ان نقض علاوة على ما هو ظاهره لظهور فساده كما اشار اليه المحشي سابقا
بل ذكر في مقام التفسير والثالث ايضا باطل لان كل واحد يفرض من التعيين فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته ولا لعلة علته
بل ما لا نهاية له واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد علة لبعض احاد الجملة وما لا يكون علة لبعض احاد الجملة لا يكون علة
للجملة انتهى وبهذا الكلام يمكن ان هذا الفصل بيان لما كان تحت اجماله البيان في الفصل السابق من ان ليس علة لبعض الاحاد

صورته صح

وظاهر ان الممكنات لا تحصيل منها وجود اصلا لا استقلالا ولا اشتراكا [illegible] من ذاتها [illegible] تحصيل الوجود صح صح

وعلية المجموع وانت خبير بان معنى كلام الشيخ بهذا الوجه لا يخلو عن بعد بهذا ثم ان الجواب الذي ذكره الامام بعدما جعل هذا الفصل لبيان هذه المقدمة
المذكورة قال في بيانها وتقرير هذا الفصل ان كل جملة اما ان لا يكون علة لشيء من اجزائها واما ان يكون علة لبعضها او لجميعها والاول باطل
الاول ثم قال واما القسم الثاني وهو ان تقتضي بعض اجزاء تلك الجملة الى العلة دون البعض فهذا جائز ولكن العلة بالحقيقة لا يكون
علة لذلك المجموع بل لذلك الجزء فقط انتهى لان هذه المقدمة المراد هاهنا في بيان بطلان القسم الثالث الا المقدمة
التي حكم بانها محتاجة الى البيان وجعل عقد هذا الفصل المعقود بالاشارة مشيرا الى نظرية لبيانها فتدبر **قال** الشيخ
والاشبه ان يراد به بيان ان الممكنات اه اقول الاشبه ان يراد به بيان بطلان التسلسل في العلل بعد ما اثبت وجود العلة
الاولى بان الامر الخارج لما كان موجدا للجملة فلا بد ان يكون موجدا للاحاد ايضا وعلى تقدير كونه موجدا للاحاد ايضا لا يجوز ان يكون سلسلة
مترتبة والا لزم توارد العلتين على معلول واحد لكن يمكن ان يقال انه على هذا لا حاجة الى ابطال ان الامر الخارج لا يجوز ان
يكون علة لبعض الاحاد اذ على تقدير كونه علة لبعضها ايضا يبطل التسلسل بالبيان المذكور كما لا يخفى فالاولى ان يحمل مراد
الشيخ مجموع ما ذكره الشارح وما ذكرنا فافهم **قال** الشيخ اشارة كل جملة مترتبة اه قال الامام في تفسيره لما ثبت
افتقار جملة تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية الى شيء خارج عنها فذلك الخارج وجب ان لا يكون
ممكنا ومعلولا لانه لو كان كذلك لكان من احاد تلك الجملة لا شيئا خارجا عنها واعلم انه يريد بالطرف الخارج الواجب
وبالوسط الممكن لان كل ممكن مستند الى غيره فيكون كالشيء الوسط والواجب لا يستند الى غيره فيكون كالطرف فقوله كل
جملة فيها علة غير معلولة فهي طرف يعني انها واجبة وقوله لانها ان كانت وسطا فهي معلولة معناه ان كانت معلولة لكنا فرضناها انها غير
معلولة هف انتهى ولا يخفى ان هذا التفسير مختل جدا اما اولا فلان حديث افتقار السلسلة الممكنة الغير المتناهية الى شيء
خارج عنها وكون ذلك واجبا لا ممكنا معلولا لا دخل له في هذا المقام بل غرض الشيخ كما يدل عليه الفصل الاتي هو بيان حال
الجملة المذكورة في الفصل غير الجملة المذكورة في الفصل السابق وهي الجملة التي لا يكون لها علة غير معلولة وهذه الجملة التي
يكون فيها تلك وهو ظ واما ثانيا فلان تفسير الطرف بالواجب والوسط بالممكن في هذا المقام كما لا يخفى وتحقيق التفسير
ما ذكره الشارح وحاصله ان الجملة التي فيها علة غير معلولة لا بد ان يكون تلك العلة طرفا لتلك السلسلة اذ لو كانت وسطا
كانت معلولة مفروضة وما ذكره الشارح تم الفصل حيث قال فكانت واجبة غير ممكنة كانه كلام من تلقاء نفسه لا انه من جملة
تفسير كلام الشيخ اذ لا شيء في كلام الشيخ يدل على ذلك بل الشيخ اشار في الفصل الاتي الى ان ذلك الطرف واجب فافهم **قوله**
فيحتاج الى بيان ان كل سلسلة اه هذا هو الحق لكن الظاهر من سياق كلام الشارح ان طرفية الواجب للسلسلة المفروضة
في الفصل الاول اي الجملة التي ليست فيها علة غير معلولة لم يثبت بهذه المقدمة الا او لا انقول له في هذا الفصل والقسم
الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها طرف لها لا محالة حيث لم يشر الى ان طرفيتها يظهر مما سبق بل سياق

الكلام

الكلام كانها بديهية واما ثانيا فلانه لم يذكر في الفصل السابق ان غرض الشيخ في بيان هذه المقدمة اثبات طرفية الامر الخارج للجملة المفروضة
بل ذكر ان الاشبه ان يراد به بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا للاحاد فرادا
ولو تفطن لان هذا الفصل له مدخل في اثبات الطرفية لكان الظاهر ان يحمل مراد الشيخ منه بهذا لا اقل من ان يحمل جزء المراد كما
اشرنا اليه سابقا فاذن يظهر ان الشارح ما بنى اثبات طرفية الامر الخارج على هذه المقدمة بل كانه حسب انها بديهية لكن هذا
الحسبان مما لا وجه له ولا بد من التمسك بهذه المقدمة في اثبات الطرفية كما لا يخفى **قال** المحاكم ان المجموع من احدهما في الوجود اه
فيه نظر اذ الظاهر ان هذا الموجود وذلك الموجود ليس المراد فيه مجموع الجوهر والوجود والعرض والوجود حتى يقال ان هذا المجموع ليس بموجود
بناء على ان جزءه الذي هو الوجود امر اعتباري بل المراد منه الجوهر الموجود والعرض الموجود ولا شك انهما موجودان
فالصواب في الجواب ان يقال ان ما به الاتفاق الموجودية وما به الاختلاف الجوهر والعرض وظ ان الجوهر والعرض لا يستلزمان
الموجودية فضلا عن انهما يتحققان بدون الموجودية اذ نخص الموجودية بالموجودية الخارجية مثلا فان قلت يحمل ما به الاختلاف
هذا الجوهر وذاك العرض وهذا الجوهر وذاك العرض الموجود في الخارج لا يمكن ان يكونا هذا وذاك بدون الوجود في الخارج
او الموجود في الذهن ليس هذا ولا ذاك بل شخصا آخر قلت لنم القول بان التشخص هو نحو الوجود ولئن سلم ان التشخص الخارجي يمكن
يمكن ان يحصل في الذهن صورة غير وجوده الخارجي فلا استحالة اصلا ولئن قلنا به فلا يلزم ان يحمل ما به الاختلاف هذا الجوهر وذاك
العرض بل ماهيتهما الكلية وكلام الشارح ايضا ليس صريحا في ان ما به الاختلاف هذا الجوهر وذاك العرض بل مراده عارض لذاتيهما
المختلفين ويمكن ان يكون المراد بذاتيهما ماهيتهما من باب التسامح والتوسع فافهم **قوله** والحق في الجواب ان يقال كما ذكرنا
في الجواب الصواب لا حاجة الى ارتكاب هذا التكلف البعيد **قال** الشارح والماهية يوجد بسبب الوجود وفيه ان
الماهية ليست موجودة بسبب الوجود بل الموجودية هو الاتصاف بالوجود وسببها اما الذات على تقدير جوازه
او الغير فافهم **قال** المحاكم لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا ان اراد ان ثبوت الانسانية للانسان
موقوف على وجوده ثم كيف وقد تقرر عندهم ان الذاتيات غير مجعولة وان اراد الملازمة فمسلم لكنه لا يجديه اذ
لا يلزم من كون الوجود للانسانية ان يكون كونه موجودا قبل كونه موجودا وهو ظ **قال** المحاكم فهذا الكلام صريح في ان
عدم الاشتراك اللفظي اه والشارح ايضا صرح بذلك حيث قال ان الامام حكم بعد اثبات الاشتراك المعنوي
ان الوجود مساو في الجميع ثم صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات ثم عن ذلك وقال ايضا انه بعد ما حكم
بالمساواة لما راى ان الوجود عارض في الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض وبعد ذلك كيف يصح
ان يقال ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا لزم اما المساواة او الاشتراك اللفظي وهو ظ **قوله** وههنا يحتمل ان يكون
كقيض اه لعل ان الزام السهو اهون بكثير من ارتكاب مثل هذا التوجيه البعيد كما لا يخفى **قوله** واما

لكن هذا الاعتراض عام الورود وقد انت خبير بان هذا ليس اعتراضا على ما اختاره الامام لانه قايل بالمساواة وجود الواجب لوجود الممكنات
فكيف يحمل هذا الاعتراض عليه فليتأمل حسن هذه العبارة كيف وظني ان غرض المحاكم ليس الا ان هذا الاعتراض وارد على المذهبين جميعا لم ينقضه
باحدهما بل الغرض ان الامام الزم المساواة في اثبات الاشتراك المعنوي وبعد ذلك اعترض بانه لا بد اما من القول بالتوقف
في وجود الواجب ايضا او القول بالاشتراك اللفظي لانه اعترض بان من علم الوجود علم اما المساواة والا الاشتراك اللفظي
فافهم **قوله** واما ما ذكره من التوجيه آه فيه نظر لان هذا التوجيه ينفع في تصحيح النقل ايضا بانه لما اكثر اعتراضات الامام
بل كلها مبني على كون حقيقة الواجب مساوية لوجودات الممكنات مثل لزوم كون حقيقته معلومة مع انها غير معلومة
ونحوه على ما يجيء وقد ذكر الشارح آنفا انه الزم الامام من علم الوجود اما مساواة حقيقة الواجب لوجود الممكنات وفرع عليها
مفاسد لكنه لم يتعرض لذكر المفاسد لان ههنا في مقام الاجمال وسيفصل بعد ذلك او الاشتراك اللفظي وظني ان هذا النقل مطابق
لا غبار عليه وليس فيه سوى انه اجمل في الكلام ولا محذور فيه فافهم **قوله** فيه بحث اما اولا فلان هذا الكلام آه فيه نظر لان
الكلام ليس مشترك الورود اذ مساواة حصة الوجود التي في الواجب مع حصص وجودات الممكنات بعد القول
بالاشتراك المعنوي لا مجال لانكاره وهو ظ بخلاف مساواة حقيقة الواجب لوجودات الممكنات بعد الحكم بالاشتراك
المعنوي وكون الوجود عين حقيقة الواجب اذ فيه احتمال ان لا يكون حقيقة الواجب مجرد الوجود ويكون حكمهم بانه
عين الوجود اي انه عين الوجود الخاص وبما ذكرنا ظهر عدم ورود ما يراد به الشارح ايضا اذ يجوز ان يكون مراد المحاكم من الوجود
بشرط لا الوجود الخاص وح لا يلزم مساواته مع وجودات الممكنات في الحقيقة النوعية فلا ورود فلا يرد على المحاكم
لو قال الذي ما ذكره هو بعينه ما سيذكره الشارح في الجواب عن اعتراضات الامام حيث يثبت ان حقيقته تعالى ليست
هو الوجود المطلق حتى يلزم ما ذكره بل الوجود الخاص والوجود المطلق عرض له لانه مقول بالتشكيك واللازم من الاشتراك
المعنوي ليس الا مساواة حصص الوجود المطلق في الحقيقة لا افراده وهو ظ ولو ادعى المحاكم ان الامام لا يتبرأ ان يلزم
من كلامه مساواة حقيقة الواجب لوجودات الممكنات بل حصة الوجود المطلق التي فيه فقد ادعى ظاهرا اذ بنا اكثر
اعتراضاته على تلك المساواة ولولا ذلك لبطل اكثر كلامه بل كله كما لا يخفى فتدبر **قوله** وهذا ما ذهب اليه اهل التحقيق
وهو ان الوجود آه الظاهر لا يخفى فيه كيف وهو من اجلى البديهيات تصور الوجود وظني ان هذا المقصود البديهي او صفته
ماهيته وانكار صفته وماهيته ليس الا كانكار صفة سائر الصفات التي لا شك في صفتها ولا مجال لانكارها كالفوقية و
والتحتية والابوة والبنوة ونحوها وعلى تقدير ان يقال انه يحتمل ان يكون هذا المفهوم البديهي المتصور كنه غيرها بتصور ذلك
ذلك الكنه مجهولا لنا وسلم ذلك غاية ما يلزم منه ان يكون كنهه مجهولا الا انه لا يكون كنهه صفته بل قابليته كيف
ولو كان كذلك لم يكن بهذا الوصف وحمله اذ الوصف لا بد من صدقه على ذي الوصف والانكار اذا اجنبيا عنه في لا يكون

حاصل

حاصل ما ذكروه وذهبوا اليه الا ان شاء الله ان حقيقته وليس هذا الا الوجود البديهي الذي يعلمه كل احد ويسمونه بالوجود ومراده فانه في الغايب
الامر الذي لا نعرف هذا الامر البديهي ايضا عليه هو حقيقة الواجب تعالى وذلك حق لكن القول بانه وجود لا يعرف له معنى سوى انهم تعالى انهم
اصطلحوا على ان يسموا ذلك الامر الحقيقي بالوجود ثم بعد ذلك الاصطلاح بالقولين بان الممكنات متصفة بهذا الامر البديهي الذي يعلمه
كل احد نحو اتصافه بساير الصفات الاعتبارية الانتزاعية قالوا انه لم يبق منهم وهي غيرهم في تصوير انهم اصطلحوا على ان يسموا ذات
الواجب بالوجود وهذا امر لفظي ولو كان فيه نزاع لكان في اطلاق ذلك عليه من حيث ان اسماء الله تعالى هل هي توقيفية ام لا واما قالوا ان
علاقة الممكنات به فوق ذلك ايضا لا ينكره احد ولكن ان قولوا اما الاتصاف بهذا الامر البديهي فوق ذلك فكالف للفطرة ومعاند
للبديهة واين اراد لهم اطلاعه وانى يطلب حصوله او منع من هذا وتلك بل فرق بين ما جعلوه اولا اوائل ثم السلب والايجاب ار ه
لكنهم ولا انغمار ان الذي انكاره سفسطة ويكره سوفسطائية دون ان الاشياء الموجودة التي نشاهدها متصفة بالامر
البديهي الذي نعبر عنه بلفظ الوجود ومراده فانه ولا انفك ان يكون لك في عدم الفرق تأمل فان وجدت في نفسك فيه تأملا
فلا تتوقف في معالجتها ولا تتهم في مداواتها وعليك بمطالعة النسخة التي فيها علاج السوفسطائية ومداواة المتحيرين
عافانا الله جميعا بلطفه العميم عن امراض الجهالات واسقام الضلالات وثبتنا على دينه القويم وصراطه المستقيم
انه ذو المن الكريم والفضل العظيم **قوله** والحق ان تفصل ويقال ان اراد آه التفصيل التام ان يقال ان اراد بقوله ان الوجود
من حيث هو وجود اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا يقتضي شيئا منهما ان اراده كيف هي متحيا ان بعضها يقتضي
العروض وبعضها اللاعروض ولا محذور اذ حقايقها مختلفة وان كانت مشتركة في امر عرضي هو الوجود المطلق وان
اراد ان المطلق يقتضي عروض افراده او اللاعروض فيها متحيا ان لا يقتضي شيئا منهما ولا فساد وهو ظ وان اراد ان المطلق
يقتضي عروض نفسه او لا فان اريد عروضه لافراده بمعنى صدقه عليها مواطاة لكون العارض بمعنى الخارج المحمول
متحيا انه يقتضي العروض في الجميع حتى الواجب تع اذ فيه ايضا عارض للوجود الخاص وان اريد عروضه للماهية بمعنى قيامه
بها فلا يخلو اما ان يراد القيام بلا واسطة او الاعم فان اريد القيام بلا واسطة فان قلنا بان في الممكنات ايضا وجودات
خاصة غير حصص الوجود متحيا انه يقتضي اللاعروض في الجميع اذ ليس في شيء منه للموجودات عارضا كذلك على هذا التقدير
وان لم نقل بذلك متحيا رح اما العروض ونقول انه يقتضي العروض اذا كانت ماهية او انه لا يقتضي العروض بل المقتضي الماهيات
والتخ اوله كما لا يخفى وان اريد القيام الاعم فان لم نقل بالوجودات الخاصة في الممكنات فالامر فيه ايضا كما تقدم من
تمشي الوجهين فيه وان قلنا بها بان نثبت وجه لوجوده هو انه يجوز ان يكون المقتضي للعروض فيما يعرض الوجودات الخاصة
هذا ولا يخفى ان ما ذكره الشارح ظاهره منطبق على الشق الاول الذي ذكرنا لا على ما قاله المحاكم فافهم المحاكم وانما
حكم بذلك لو لم يكن آه لا يخفى ان عدم تخصيص الوجود بمجرد الاضافة الى المحل لا يتوقف على كونه قائما بالذات

اذ معنى تقدم ماهيته بالجزء الفعلي يجوز ان يتحقق بشيء سوى الاضافة لانه الحق كما يقول في الخاصة في الممكنات سوى الحصص من نور له بها فافهم
قال الحاكم وهذا المنقول غير ما ذكره الامام لان الامام استقراه اعلم ان الامام قال في هذا المقام فاما الحجة التي عول عليها الشيخ
في بيان ان الاجود لان يكون وجود اقله لان زائدا على ماهيته تعالى فجميع مقدماتها مسلمة الا قوله لو كانت الماهية علة للوجود لنفسها
لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانا نمنع هذا التقدم وبيانه من وجوه الاول انا سنبين
ان شاء الله تعالى في النمط الخامس من هذا الكتاب ما تلخيصه انا نقله المحقق عنه وقال بعد ما نقله وذلك مما لا فائدة فيه ولنذكر ما يلي التقدم
ان وراء المؤثرية فذلك غير مقصور فضلا عن ان يكون مصدقا به انتهى وعلى هذا القول لان الامام لا منع التقدم بها فلا فيه ان
لم يتعرض الشيخ لبيان معنى التقدم واكتفى باثبات المقدمة المذكورة بحيث انا نعلم بالضرورة ان الشيء مشروط بالتقدم فالعلة لا بد
ان تكون متقدمة بالوجود على ان الامام انه لم يتعرض لبيان معنى التقدم بل ادعى انه بالضرورة في ان المؤثر مشروط بالتقدم فخرج له
ان يقال انا نعلم التقدم بالضرورة ونعلم ان التأثير مشروطة به فليس بعينها التأثير وحاصل وبما انه في ما اورده الحاكم من انه
لا يرد به كلام الشيخ لان جواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال نحن نعلم بالضرورة الى قوله ثم الامام لان كلام الشيخ
ليس مبنيا على اثبات المقدمة الممنوعة وحديث انه لا بد في جواب الاستفسار من البيان فقد ظهر جوابه مما ذكره من انه لو فتح
لكان هذا القول حشوا الآن حيث اذ ظاهر ان في هذا القول ثبت المقدمة التامة وبعد بيان معنى التقدم لا يحصل ذلك المطلب وليس
ماذكره الشيخ سوى ما ذكره الحاكم بقوله والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتب العقلي الى آخره كما نظر عند التأمل
ثم ان ما ذكره بقوله ثم الامام الى قوله والحق فالحق معه الا انه يقال ان الشيخ كانه تسامح حيث ان العمدة في هذا المقام الاعتراض
والجواب جميعا عدم كون التقدم امرا وراء التأثير ونفيه فالشيخ انما تعرض لذلك ولم يبال بتقرير الجواب والسؤال
مطابقا لما ذكره الامام اذ الغرض يحصل بكل حال وليس مثل هذه الامور مخلا بالمقصود والمرام فتأمل قوله اقول ان نقله
الشيخ عن الامام ذكره الامام آه هذا من العجائب وكان مثل هذه الامور ناش من التعصبات الباردة الركيكة وتسليم
الاعتراض اولى منه كثيرا اقول والجواب انه لو قال الامام كذلك في هذا الموضع اه هذا ايضا من العجائب اذ الكلام
في ان الامام لم يقل بعدم الفرق بين هاتين العبارتين بل بين عبارتين اخريين فنقل الشيخ غير مطابق ثم
القول بان العبارتين اللتين لا فرق بينهما يمكن ان ينضم الى احديهما شيء يحصل الفرق بينهما لا ربط له بالمقام
ولئن كان زيادة ان تلك الزيادة ماخوذة هناك ايضا مع ان الامام حكم بعدم الفرق كما دل عليه كلامه ففيه ان ما حكم
الامام بالفرق بينهما هو ان العلة علة والعلة متقدمة على المعلول بالوجود بمعنى انها علة مع اعتبار الوجود وقيد الوجود
الماخوذ في بحث الدور الثبتة ليس بهذا المعنى اذ ظاهر انا نقول ان ما فيه التقدم في التقدم بالذات الوجود او العدم
ليس معناه ان الماهية مؤثرة باعتبار الوجود ولو فسر بهذا المعنى لم يقل الامام ح ان لا تفاوت بين العبارتين

بل كما قال ههنا ان مصادرة على المطلوب كما نقول هناك انه غير نافع في المقصود اذ كل منهما مؤثر في الآخر باعتبار الوجود وبالعكس
من دون اعتبار التقدم لا يكفي في ابطال الدور وهو ظاهر فتأمل فيه قوله ثم ان الشيخ لما توجه الاعتراض آه فتبين ان الشيخ توجه الاعتراض
ههنا ايضا والمطلب ان لا فرق بين ما ذكره ههنا وما سيذكره في النمط الخامس اذ ليس ثمة ايضا الا دعوى الضرورة في حصول معنى
هو التقدم وههنا ايضا ادعى الضرورة في ان التأثير مشروط بالتقدم فلا تفاوت بينهما في المآل فافهم قوله ولا يخفى عليك
ان ما ذكره الامام يرجع آه فيه نظر لان الشرطية المذكورة هي قولنا لو كانت الماهية علة للوجود لنفسها لكانت متقدمة بالوجود على
نفسها وانما استدل عليها بان العلة متقدمة على المعلول بالوجود وقال الامام ان التقدم ليس الا العلية فيحصل كلامه ان الماهية لو كانت
علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها لانها لو كانت علة لكانت مؤثرة في نفسها باعتبار الوجود اي مع الوجود
لان العلة مؤثرة في المعلول باعتبار الوجود اي معه وح يكون مصادرة على المطلوب الاول لانا لا نسلم ان العلة مؤثرة في نفسها مع الوجود
وباعتباره بل هو عين المطلوب فظهر ان هذه المقدمة اي ان العلة متقدمة على المعلول بالوجود بهذا المعنى الذي ذكرنا لا معنى لجعلها عين الشرطية
وهو ظاهر ورجع الحاكم ان كونها عين التالي ايضا لا معنى له بل هو دليل على الملازمة كسائر الادلة المتعارفة غاية الامر انه
ليس بسيط بل هو عين المدعى ويمكن ان يتكلف من جانبه ويقال ان التالي بعد حذف اداة الجزاء هو ان الماهية مؤثرة في نفسها
باعتبار الوجود ولما كان تأثيرها في نفسها باعتبار الوجود باعتبار فرض كونها فرد العلة والمعلول فكانه عين قولنا
العلة مؤثرة في المعلول باعتبار الوجود وهذا مع ما فيه من التكلف يرد عليه انه يفهم من سياق كلامه ان كونه اعادة التالي
كان انفساد في الدليل فقط لان كونه دليل الملازمة اعادة التالي بهذا الاعتبار مما لا فساد فيه بل هو حكم جميع ادلة الملازمات
كما لا يخفى ثم انه يتجه على ما ذكرنا من التكلف من جانب الحاكم يمكن ان يتكلف من جانب المحقق ايضا ويقال ان هذه المقدمة
عين الشرطية باعتبار ان كون الماهية داخلة في هذا الحكم قد علمت انه باعتبار فرض علتها لنفسها وذلك انما يحصل من
المقدم فحينئذ يقال بهذا الاعتبار ان هذه المقدمة عين الشرطية بتمامها الحكم في الحال لكونها اعادة للتالي المشتمل على المقدم
ولئن كان لا يخفى وجهه فافهم ثم لا يذهب انه كان يمكن ان يقول الامام ان التقدم ليس الا التأثير فيحصل كلامه ان الماهية لو كانت
علة لنفسها لكانت متقدمة على نفسها غير انه يقال ان الماهية لو كانت علة لنفسها لكانت علة لنفسها
ولا محذور فيه لكنه سلك في الاعتراض طريقا اخر لظهور هذا الطريق وهذا هو الذي ذكره الشيخ ووجه ما ذكرنا
ساق الى ان العمدة في المقام كون التقدم هو العلية ام لا وبعد اخذ ان التقدم هو العلية يمكن الاعتراض بان وجه كان واذا
بطل ذلك بطل الاعتراض بالكلية فالشيخ لم يبال بعدم المطابقة في النقل واخذ ما هو العمدة والاصل فتدبر قال الشيخ
والقياس ان التقدم هو التأثير لكن الماهية آه ان اراد بقوله ان الماهية لا مقصود ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان انه
لا ينفك تأثيرها عن الكون في الاعيان فذلك مسلم لكن لا يجديه اذ لا يلزم من ذلك اشتراط التأثير بالوجود وهو ظاهر ولئن

اراد من تمايز ما شرطنا بالوجود في الاعتبار نفي الاتحاد في غيره لا ينافيه ثم تفريع الاشتراط عليه كما هو الظاهر عنه انه قوال ان اريد من المصادرة
على الغلط للاول الكامل الامام انه يدعي ان المؤثر في وجوده هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق فيكون كلامكم
اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى وكان مراد الشارح ان الاشتراط بديهي لا يقبل النزاع وانت خبير بانه ليس كذلك نعم ان جاز الشرط
وجود غيره ظ انه لا بد من ان يكون موجودا ويكون الاثر باعتبار وجود نفس ظاهر ان شرط بوجوده بل العقل يقتضي
ان يكون بحيث يكون وجوده من ذاته ودعوى البداهة في نفيه غير مسموعة كيف ولو لم يجوز ذلك لزم ارتكاب اشياء كثيرة
يتقبض من ارتكابها العقل السليم اذ على هذا التقدير لا بد اما من القول بان الوجود معنى واحد هو عين ذاته تعالى وموجودية الممكنات
لعلاقة بينه وبينها لا بقيام الوجود وقد عرفت طرفا مما فيه وفيه ايضا انه ح اما ان يقال انه يفهم ح معنى بديهيا من لفظ الموجود
مشتركا بين الواجب والممكن ام لا والثاني مكابرة صرفة ومصادم للدلائل التي ذكرت في اشتراك الموجود والفروق التي ادعوها
وهي الحق الصحيح وعلى الاول نقول ان هذا المعنى البديهي العام لا يمكن ان يكون عين ذات الواجب فيكون مغايرا له وكل ما يغاير الشيء
فثبوته لذلك الشيء او حمله عليه او اتصافه به او ما شئت فسمه لا بد له من علة على ما بنوا اثبات عينية الوجود على هذه المقدمة
وعلته اما نفس ذات الواجب او غيره والثاني باطل ضرورة وعلى الاول يجب ان يكون ذات الموجود متقدما بالوجود على كونه موجودا الى
ما ادعوه منتف ولو قيل ان قولنا ما يغاير الشيء فثبوته لذلك الشيء لا بد له من علة انما هو في المبادي لا المشتقات وان في المشتقات
ايضا لكن نقول ان المشتق اذا كان مبداه عين ذلك الشيء فثبوت ذلك المشتق له لا يحتاج الى علة بل يكون بمنزلة الذاتيات
فكما ان ثبوتها للذوات لا يحتاج الى علة فكذا ذلك المشتق مثلا اذا كان شيء عين البياض فمفهوم الابيض وان كان مغايرا له لكن ثبوته
له لا يحتاج الى علة لانه عين البياض وثبوت الابيض له بمنزلة ثبوت الذاتيات فتكلف سمج وتخصيص في المقدمات العقلية
بلا دليل يخصصها الاول الا ان يقال ان الابيض مثلا معناه ما قام به البياض اعم من ان يكون قياما حقيقيا او قياما مجازيا
بمعنى قيام الشيء بنفسه فالبياض اذا كان قائما بذاته يصدق عليه ذلك الاعم ويشاركه فيه سائر الاشياء القائم بها البياض
ويكون ذلك المعنى مغايرا له ويكون صدقه عليه محتاجا الى علة لكن الابيض ح كان له فردين متحقق في ضمن كل منهما احدهما ما قام به البياض
قياما حقيقيا كالجسم والآخر ما قام به قياما مجازيا كالبياض القائم بذاته وهذا المعنى الاخير كان عين البياض ولا تفاوت بينهما
اصلا والاول معنى مغاير ايضا لكنه مغاير للمعنى الاعم ايضا وح نقول اذا فرض ان الوجود عين ذات الواجب فالموجود المأخوذ
منه بالمعنى الاعم المشترك بينه وبين الموجودات الاخر سواء كان معنى ماله علاقة بالوجود اعم من علاقة العينية او علاقة
اخرى سواهما وهذا المعنى المشترك البديهي مغاير لذات الواجب وثبوته له معلل بالعلة لكنا نقول قد عرفت ان هذا المعنى الاعم
كان له فردين احدهما عين ما صدق عليه ذلك المعنى بخلاف ذلك المعنى والآخر غيره ايضا كهذا المعنى يتحقق الموجود في
الواجب تعالى في ضمن هذا الفرد الذي هو عين ذات الواجب تعالى ولا مغايرة الا بالاعتبار وعلى هذا اذا قلنا ان ثبوته

المعترضه

للواجب

للواجب تعالى وحمله عليه معلل بعلة ولكن العلة لا بد ان يكون متقدمة بالوجود لا يستلزم محذورا الان تقدمه بالوجود معناه انه لا بد ان يكون موجودا
اولا حتى يكون سببا لحمل الموجود بهذا المعنى الاعم عليه وهذه الموجودية المتقدمة يكفي ان يكون باعتبار الموجودية الخاصة التي هي عين ذاته
ولا مغايرة الا بالاعتبار لا يقال يلزم ان يكون الواجب تعالى موجودا بوجودين لان الموجودية بوجودين بهذا النحو اي بالاخص والاعم
في ضمنه مما لا شك فيه محذورا وليس هو الا كاتصاف الجسم مثلا باللون الخاص والمطلق في ضمنه فيتدبر واما ان القول بان الوجود
معنى بديهي كلي يكون فردا ما بالممكنات لكن له فرد خاص يصدق عليه ذلك المعنى صدقا عرضيا وليس فردا له كما هو المشهور بينهم
وكلام الشيخ موافق لظاهره وفيه ايضا اشياء منها انه لو حمل هذا المعنى العام البديهي على موجود من افراده مما ينقبض عنه العقل السليم
ومنها انه اما ان يقال بان الوجود البديهي المشترك عارض قائم بهذا الوجود الخاص او لا فان قيل بالعروض فلا فرق اذن بينه
وبين الممكنات او يكون موجودية ايضا بقيام الوجود فيعود المحذور الذي يزعمونه في زيادة الوجود كما له واما القول بان
الوجود عارض له قائم به لكن ليس موجودية بعد به بل موجودية بذاته كما قال المحشي في غير موضع فهو بديهي البطلان وقد فصلنا
القول فيه في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد وان لم نقل بالعروض والقيام فنقول الوجدان يحكم بان هذا الامر البديهي كما هو
صفة ناعتة بالنسبة الى الموجودات الممكنة كذلك بالنسبة الى الواجب تعالى ايضا ولا فرق بين ان يقال زيد له الوجود وثابت
وغير ذلك من مرادفاته ولكن يقال الله تعالى له الوجود وثابت ونحوه والتفرقة تحكم ومنها ان هذا المعنى اذا كان من شانه الوجود
العيني فلا بد من الاتصاف به بحيث يترتب عليه الاثار من وجوده العيني على ما ادعوه ويقبله ايضا الوجدان الصحيح فاتصاف
الممكنات به كيف يصح مع كونه اعتباريا فيها او قيل ان فيها ايضا وجودات خاصة موجودة ففساده اظهر اذ القول بتحقق
موجودين في الممكن احدهما الماهية والآخر الوجود مخالف للبديهة بل لا بد من كون احدهما منتزعا من الآخر فاما ان يقال بانتزاعية
الوجود كما هو المشهور وهو المط او بانتزاعية الماهية وحقيقة الوجود كما هو راي بعض وهذا يلزم منه انه خلاف البداهة
يشكل الامر عليه باعتبار الفرق بين الوجودات الخاصة وبين الواجب اذ الوجودات الخاصة في الممكنات ايضا يلزم
ح ان يكون واجبة اذ مناط الوجوب ليس الا كون الشيء وجودا قائما بذاته وما يقال في الفرق بينهما باعتبار انها مفاضة ومجعولة
ليس الا القول بانها معيد موجودة من الجاعل فينتقل الكلام الى هذه الموجودية والفرق باعتبار الشدة والضعف في تلك
الوجودات مراتب الوجود الذي هو عين ذات الواجب وتنزلاته كما قاله بعض فشيء لا نفهمه نحن وكان قائله ايضا لا يفهمه
والله اعلم ومنها ما قلنا في الشق الاول ولا يخفى ان جميع ما قلنا فيه في ذيل وفيه ايضا انه ح الى آخر الكلام في هذا الشق
جار في هذا الشق الاخير ايضا هذا تمام الكلام في هذا المقام بتفصيل واف وتوضيح شاف قلما يوجد في غير هذا
الموضع وعليك بالتامل التام واختيار ما هو الاقرب الى الصواب من بين هذه الاحتمالات بعقلك الخالص
من شوائب الاوهام والتقليدات هدانا الله جميعا الى الحق وحفظنا عن الزيغ والضلال قال الحاكم وحاصل سؤال

الامام آه انت خبير بان هذا الكلام لا يناسب في هذا المقام لان الامام يا قال لان تقدم العلة بالوجود على المعلول تم وانا تسلم لو كان
التأثير مشروطا بالوجود بل كان كلامه في ان التقدم لا معنى له هنا سوى التأثير والتقدم بمعناه الظاهر يتحقق في العلة اصلا الا انه
على تقدير الاشتراط ايضا تسليم التقدم بل على تقدير الاشتراط ايضا لا نقول بالتقدم بمعناه المتبادر نعم عن الاشتراط عنده معلوم وتسليم
تحققه ويعترف بانه لا يمكن اشتراط التأثير بنفسه ونقول هنا بانكم لو ادعيتم ان التأثير مشروط بالوجود فهو اول الدعوى و
عين النزاع او يقول ان الماهية بدون اشتراط الوجود واعتباره تؤثر في وجود نفسه وكم ما بين الكلامين فافهم قال الحاكم
وجوابه ما نبهنا عليه من قبل آه لا يخفى ان بعد ما ذكر الفاضل في الجواب الحق ان التقدم غير معقول اذ تكون العلة متقدمة بالوجود
على المعلول بالضرورة كان المناسب ان يقول في الجواب ان الضرورة حاكمة بتقدم العلة على المعلول بالوجود ونفيه مكابرة
لان الاشتراط بالوجود ضروري لما عرفت ان الامام لا يسلم التقدم على تقدير الاشتراط ايضا فالاولى بيان ان التقدم ضروري
وانكاره مخالف للبديهة كما فعل الشارح حيث ذكر اولا ان التقدم ضروري وانكاره مكابرة ثم ذكر بعد التنزل انه لو لم يكن
تقدم ايضا تمسك بالاشتراط او نقول ان اشتراط التأثير بالوجود ضروري وانكاره مكابرة والامام ولو لم يسلم اشتراط التأثير
بالوجود ونقول انه اول النزاع لكنه قائل بان الاشتراط له معنى محصل وانه متحقق في الاشياء وانه لا يمكن اشتراط التأثير بنفسه كما ذكرنا انفا
فافهم وتثبت قوله ثم ما ذكره صاحب المحاكمات في توجيه الشرح آه تفصيل القول في هذا التوجيه وسائر الشروح في تعليقات توجيهات م
شرح التجريد قوله لان الماهية متحققة في العقل اولا آه انت خبير بان هذا ولو كان مشهورا بينهم لكنه مما لا محصل له اصلا وكيف يعقل
ان يقال ان الماهية التي تكون في العقل يعرض لها الوجود الخارجي اذ على هذا يلزم ان تكون الماهية التي في العقل موجودة في الخارج وفساده
اظهر من ان يخفى ولو قيل لا نقول ان الماهية التي في الذهن يعرض لها الوجود الخارجي بل الماهية المعروضة للوجود الذهني يعرض لها الوجود
الخارجي ولا فساد فيه اذ الماهية الموجودة في الذهن والخارج واحدة فنقول على هذا بطل ان المعروض في الذهن غاية الامر
ان يقال ان وجود الماهية في الذهن شرط لعروض الوجود الخارجي لها وهذا مما لا مدخل له فيما نحن فيه مع ان القول بالاشتراط
ايضا غلط اذ لا اصل له لانا نعلم بالبديهة انه يجوز ان يصير الشيء موجودا في الخارج ولا يلزم ان يحصل في الذهن اصلا الا ان يجعل
الوجود الذهني شاملا لعلم الله تعالى ايضا واما القول بان الاتصاف في الذهن لكن ليست الموجودية بالاتصاف
فلا يلزم ان تكون الماهية الحاصلة في الذهن موجودة خارجية في الذهن كما ذكره المحشي في غير موضع من تصانيفه فان لا يخفى
شناعته اذ ليس الموجودية الا الاتصاف بالوجود والذي يكون في الذهن وليست الموجودية به فكانه ليس شيئا غير الوصف
الفقي(؟) والذي هو من الاتصاف وكان المحشي خلط بين الوصف والاتصاف فتثبت ولا تخبط قوله اذ من العقلاء من
ثبوت الشيء للشيء آه منع هذه المقدمة مشهور بينهم الا ان تحقيق الكلام بالاتصاف الذي يكون الصفة موجودة لا [illegible]
دفع ذلك الضابطة منها بعض وللكلام فيه مجال فافهم قال الحاكم واجاب بان المراد من علة الماهية آه انت خبير

بان

بان هذا الجواب لا ينطبق على كلام الشيخ اصلا ولا يمكن ان يلتفت به بالنسبة الى كلامه بل صرح بانه ليس الا ان اعتبار الوجود مع الماهية عند
اقتضائها لصفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود فحكم الشيخ بان الماهية يجوز ان تقتضي صفة غير الوجود لا يستلزم ان تكون الماهية حالة علام مع
الاقتضاء منفكة عن الوجود كيف وانفكاك الماهية عن الوجود وهي محال فضلا عن ان تكون مؤثرة ومقتضية واذا ثبت
ان انفكاكها عن الوجود محال مطلقا فكيف يمكن ان تؤثر فيه مع انه لا ينفك عنه حالة التأثير وهذا الكلام اوله حشو وآخره
فاسد اما الاول فلان هذه المقدمة اي ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها لصفة لا يقتضي انفكاك الماهية عن
الوجود حال الاقتضاء مما لا ينكره الامام بل قد صرح واعترف به وقد نقل الشارح عنه متصلا بهذا الجواب من قوله
ولا يلزم من ذلك كونها معدومة آه فاي وجه لايراده في الجواب واعادته واما الثاني فلان كون الشيء مؤثرا في شيء لا يقتضي
انفكاكه عنه حالة التأثير الا ترى ان الاربعة مثلا مؤثرة في زوجيتها مع انها لا تنفك عنها حالة التأثير والكلام في تأثير الماهية
في صفتها غير مقصور بعد اعتراف الشيخ به وكانه لما كان الكلام على تقدير حمله على هذا المعنى ظاهر الفساد تكلف المحشي
ما تكلف ولا يخفى انه من التكلفات الباردة والتعصبات السمجة ورعاية الانصاف والاعتراف بالحق
اولى من ذلك قال الشارح كان التنبيه على مراد الامام آه قد ظهر في تضاعيف كلماتنا ان ما ذكره الامام ليس بهذه
المنزلة التي نزلها الشارح ولا فسادها بما هو اصل مقصوده وواحد من كون ذات الواجب تعالى اثرا غير الوجود مستلزما
لوجوده ليس بذلك ومن ما افاده الشارح تبعا للمحاكمات لا يقصر عنه في الاشكال اذ الاشكال الذي فيه ليس الا مجرد منع ان المؤثر في وجود
نفسه والمستلزم له لا بد ان يكون متقدما بحسب الوجود على الاثر وكان ان هذه المقدمة ليست من البديهيات الاولية التي
لا مجال للتردد فيها ولعل بعد التأمل لا تنقبض العقل جدا عن منعها وانكارها وفيما افاده الشارح ظاهرا والطريق
الآخر الذي نسب الى المتألهين يوافقه ايضا لكن اشار الى انه يمكن في الظهور ادون من تلك المعروفة كما اطلعت عليه
مفصلا واما الطريق الذي نقلنا عن بعض فضلاء الكلام من كون الوجود مختلفا بالشدة والضعف والطريق
الآخر الذي اشتهر انتسابه الى الصوفية من كون الوجود والموجود واحدا وكون الماهيات الممكنة من تعينات
الوجود واعتباراته وكونها موجودة بالعرض فانا لا نفهمه بحقيقته ولا نعلم ان مرادهم ماذا ولا ريب ان ظاهره
فاسد ظاهرا ولعل له باطنا لا ندركه وما وصل اليه الكلام منهم في مقامين الاول تصوير ما ذهبوا اليه والثاني
اثباته بالبرهان وقالوا ان هذين الامرين كلا او بعضا ليس مما يفهم بالعبارة او يستدل عليه بالاشارة بل هو
ار وجداني(؟) كشفي او يمكن فهمه بالعبارة لكن لا بد لفهمه من استعداد خاص وقابلية مخصوصة لا توجد في اكثر
الناس فالكلام اذن معهم وارهم الى الله ولا قوة الا بالله واعلم ان الامام اورد سؤالا وجوابا في آخر هذا
الفصل لا يجب نقله عن نفع ولذا كان مشهورا بين الطلبة فان قيل فكما جوزتم ان تؤثر الماهية قبل الوجود

في وجود نفسها فانه لا يجوز ان يؤثر تلك الماهية قبل وجوده في وجود العالم وح لا يمكن الاستدلال بوجود الافعال على وجود الفاعل
قلنا ان البداهة فرقت بين الموضعين فانا نعلم بالبداهة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره ونعلم انه لا استبعاد
في ان يكون الشيء موجودا لذاته والمعقول من قولنا الشيء انه موجود لذاته ان ذاته تقتضي وجود نفسه واذا عرضت
بداهة الفكرة بالوقف فتح كلامنا انتهى فان قلت بل البداهة حاكمة بان لا بد ان المؤثر في الوجود لا بد ان يكون موجودا حال
التاثير سواء كان التاثير في وجود نفسه او غيره حتى ان المؤثر في وجود غيره ايضا لا يكون لوجوده مدخل في التاثير ولو كان
التاثير حال الوجود او يحكم بان الوجود له مدخل في التاثير في وجود الغير وانه لا بد من تقدمه قلت كان الظ هو الثاني فتامل
قال الش واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون اه فيه ان التعين اذا لم يكن معلولا لوجوب الوجود لا يلزم ان يكون
معلولا للغير اذ يجوز ان لا يكون معلولا اصلا فيحتاج من اين ان يقال ان نسبته الى وجوب الوجود ماذا بل هو لازم له
او ملزوم او معروض او عارض ويبطل الاقسام بهذا الترديد او لا محالة او وجه له اصلا بل يجب ان يقال اذ لا ان واجب الوجود
اذا كان متعددا كان كل منها مخالفا للآخر في تعينه ومشاركا له في وجوب وجوده ثم يردد في التعين وابطال الاقسام كما نقله
الامام نعم لو ثبت ان ماهية الواجب عين الوجود وان الوجود الحقيقي معنى واحد امكن بعد ذلك ان يستدل على التوحيد بهذا
النحو وسيجيء توضيحه ان شاء الله فافهم قال المحاكم ولو استدل بقوله لانه اه اي لو استدل على انه معلول للغير بهذا القول
لكان اخذ المعلولية مستدركا اذ يكفي ان يقسم اولا بهذا التقسيم ويبطل كل من الاقسام وايضا يلزم على اخذ المعلولية
ان لا يتم التقريب اذ الدليل الذي ذكر على المعلولية لا ينتج الا ابطال الاقسام ومحاليتها لا استلزامها المعلولية مع ان اخذ
المعلولية في الدليل في مواضع وانت خبير بان ههنا امرا اخر وهو ان يكون المقصود من الاستدلال اثبات محالية هذا
الشق وح لا يرد عليه الايرادان الاخران نعم لزم الاستدراك في محالة وايضا يرد عليه انه في موضع من الاستدلال
الزم المحالية من مجرد احتياج التعين الى الغير فاذا كان الاستدلال استدلالا على محالية هذا الشق فلا معنى لاخذه
مستقلا في مواضع قوله فنقول معنى كلامه ان الشق القسم الثالث اه لا يخفى ركاكة هذا التوجيه وسماجته ولا منشأ له سوى
التعصب واللجاج قوله وفي الرابع المعلولية مع كونه وجها فيه فسادا لكلام الشارح وهو ايضا خلاف الفرض او كون وجوب
الوجود معلولا للتعين او للغير وكان ينبغي ان يذكره وانت خبير بان مراد الشيخ لو كان كما ذكره المحشي لتفصيل المحذور
الواقع في الشق الثاني من الترديد الاول لما حسن ان يكتفي في هذا القسم بقوله والباقي محال بل كان عليه ان يفصل المحذور ايضا
فافهم قوله اذ في قوله الا بثبوت التوحيد فيه نظر اذ لا شك ان كون الواجب الوجود المعين معلولا للغير محال
في الشق الاول يلزم بهذا المعنى ايضا لان وجوب الوجود اذا كان علة للتعين كان مغايرا له فكان واجب
الوجود المعين معلولا للغير وتخصيص المحالية بمعلولية للغير الذي هو غير وجوب الوجود لا وجه له اذ الدليل مشترك

كما لا يخفى

كما لا يخفى فان قلت اذا كان هذا الشق ايضا باطلا فيلزم مما ذكره نفي الواجب ولا يكون الدليل مخصصا بحالة التعدد فلا يلزم كما ذكر
بل هو مخصص بالتعدد اذ لو لم يمكن تعدد فقال ان وجوب الوجود والتعين امر واحد ولا علية بينهما حتى يلزم محذور واما في صورة
التعدد فلا بد من مغايرة وح يتمشى الدليل المذكور ويمكن ان يقال الشيخ وكذا الش لم يفرضا اولا التعدد ولم يبنيا الكلام
عليه بل فرضا ان حال وجود الواجب العينية حتى يظهر منه بطلان التعدد ففي الشق الاول اراد ان يكون التعين لوجوب الوجود
اعم من العينية والمعلولية اذ على كل تقدير يثبت المط الذي هو التوحيد ولم يتعرضا للتفصيل بان احد شقيه محال وهو الذي لازم
لصورة التعدد والاخر جائز وهو الواقع ويستلزم للتوحيد اذ لا غرض متعلق به كثيرا في هذا الموضع لكن لا يخفى ان هذا ارتكب
الشيخ التطويل الذي وجه المحشي كلامه به كان ارتكاب مثل هذا التفصيل في جنبه سهلا فكان ينبغي ان يرتكبه ايضا فافهم قوله
ان القسم الثاني ايضا بل في القسم الاول ايضا مع ان المعلولية للغير ماخوذة مسلمة حيث قال وهو ان يكون من واجب الوجود
لا ذاتا للتعين المعلول لغيره قال المحاكم والمطلوب ان يقال اراد الشيخ اه قد عرفت مما ذكرنا ان حال الدليل الاول الذي
اورده المحاكم حيث قلنا ان التعين يجوز ان لا يكون معلولا للذات ولا للغير الا ان يثبت ان ماهية الواجب عين الوجود
وان الوجود حقيقي واحد ولعل الدليل الذي اورده الشيخ في الشفا مكتفيا بهذا مبني عليه بهذه المقدمة لم يتبين في
الكتاب عين ولا اثر بل ولا في الشفا فان قلت لو لم يثبت بهذه المقدمة كان دليل الشيخ على تقدير كونه دليلا
واحدا ايضا باطلا كما سيظهر بعد ذلك فلا خصوصية لهذا البحث بتوجيه المحاكم وجعله اياه دليلين قلت هذا الذي كان كذلك
لكن على تقدير ان يكون الدليل دليلا واحدا لا يرد الايراد الذي ذكرنا من انه يجوز ان لا يكون التعين معلولا للغير اصلا لانه يمكن ان يستنبط دفعه
من ابطال الاقسام المذكورة في الشق الثاني غاية الامر انه يلزم عليه استدراك وبعد ابطال الاقسام وان كان يورد عليه ايضا ايراد
يحتاج في دفعه الى بيان المقدمة لكنه ايراد دقيق يحتاج الى تامل ونظر بخلاف ما اذا جعل الدليل دليلين فان ورود هذا النظر
على الدليل الاول ظاهر جدا وليس فيه ما يدفعه ظاهرا ايضا فتامل قال المحاكم والثاني انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود اه
قد ظهر ايضا مما ذكرنا سابقا انه لا حاجة الى الترديد الاول ثم ابطال القسم الثاني بل يمكن اجراء الدليل من راس بان
وجوب الوجود اما لازم للتعين الى اخر الدليل مع ما عرفت من منع الحصر الذي في الترديد فالاولى اذن ان يجعل الدليل
دليلين على اصل المط لا ان يبطل القسم الثاني بدليلين فتامل قال المحاكم منها ما قال في ثانية الالهيات الواحد اه
اعلم ان تقرير هذا الدليل على وجه لا يرد عليه شيء انما هو مبني على ان يكون الوجود عين الواجب ويكون الوجود معنى حقيقيا واحدا
ليس معنى ان يكون واحدا انه بعد حتى يقال انه بعد هذا لا حاجة الى الدليل على التوحيد بل واحدا بالمعنى ولا شك
انه بعد ثبوت هذا ايضا لا بد ان ينفى التعدد لجواز ان يكون ذلك المعنى الواحد متعددا اما بالنوع او بالشخص بان
يكون معنى جنسيا او نوعيا وحاصل الدليل ح ان الوجود الحقيقي الذي هو مراد من واجب الوجود لو كان متعددا

اما بالانواع او بالاشخاص فغير وارد قد وفرد اخاصا اما الذات فذلك المعنى يستلزم الانحصار في فرد مخصوص واما الغيره فيكون الواجب
الوجود المتعين محتاجا الى غيره وهو محال فان قلت ما تسلم ان الواجب الوجود الذي هو الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون محتاجا
الى غيره واما ان الواجب الوجود المعين لا يمكن ان يكون محتاجا الى غيره فلا قلت اما اولا فانه ضروري ان الشخص الذي تعالى الله عن ذلك واجب
الوجود لا يمكن ان يكون محتاجا الى غيره اذ الدليل دل على انه لا بد من تشخص في الوجود لا يكون محتاجا الى غيره وهو ظاهر واما ثانيا
فلان الوجود الحقيقي اذا فرض انه ليس محتاجا في الوجود الى غيره اصلا فيكون موجودا مع قطع النظر عن غيره فيكون متعينا
ضرورة ان الوجود لا ينفك عن التعين فلو فرض ان يكون الذي فصلا او تشخصا كان لغوا اذ لا حاجة اليه في التعين والتحصل
وليس فصلا ولا تشخصا بالحقيقة بل امرا اجنبيا لا حاجة اليه وتسميته فصلا وتشخصا من باب اشتراك اللفظ فكان
واجب الوجود المتعين حقيقة هو الوجود فقط وكان تشخص الفرد وسائر ما ينوقض ضمه اليه كان من قبيل المقارنات الخارجة
ولا يمكن ان يصير بذلك افرادا متعددة فثبت التوحيد ضرورة فان قلت على تقدير الوحدة ايضا نقول ان هذا المعنى
الواحد اما ان يكون متعينا لذاته فيكون الواجب الوجود المتعين معلولا لغيره اذ هذا الفرد غير اصل المعنى بالضرورة
او لغيره والفساد ظاهر قلت هذا انما يرد اذا كان الوجود الحقيقي معنى كليا فاما اذا كان جزئيا فلا اذ تعينه حينئذ نفس
ذاته ولا علية ولا معلولية حتى يكون الواجب الوجود المعين معلولا لغيره على انه يمكن ان يلتزم ان يكون الواجب
الوجود المتعين معلولا لغيره الذي هو اصل ماهيته كما لا بد ان يلتزمه المتكلمون القائلون بان الوجود زائد على ذات
الواجب وانه مقتضيه ومستلزمه الذات اذ على هذا يكون الواجب الوجود المتعين معلولا لنفس الذات التي يغايره بوجه لكن لا يخفى
انه مع القول بعينية الوجود والمختار راي المتكلمين لا حاجة الى هذا الالتزام او بدونه محيص عن الالزام كما قررنا وهذا انه لا يخفى
انه اذا ثبت عينية الوجود يجوز ان يكون ماهيته غير الوجود يستلزم الوجود او يثبت عينيته لكن لا ثبت ان الوجود حقيقة
معنى واحد على ما هو راي الفلاسفة بل يقال ان الوجود المطلق امر كلي اعتباري والذي في الممكنات حصصا او افرادا فانما فيه
بمباينتها والواجب تعالى انما هو فرد خاص منه مغاير بالحقيقة للافراد التي في الممكنات او الحصص واشتراكه معها في الوجود
المطلق الاعتباري باعتبار صدق هذا المعنى عليه وعليها بالمواطاة وصدق توحيدها في الواجب تعالى وحده او ذاتيا في الممكنات
فهذا الدليل منظور فيه اما على طريقة المتكلمين فلا اذ نقول يجوز ان يكون ذاتان مختلفان بالحقيقة يكون كل منها مقتضيا
للوجود بذاته ويكون اشتراكهما في وجوب الوجود الذي هو امر عرضي اعتباري كالوجود بعينه فنقول اما ان يكون تعين
واجب الوجود لكونه واجب الوجود او لغيره ان اردتم ان تعينه لهذا المفهوم او لغيره محتاج الى غيره ولا محذور فيه
اذ الغير هو ذات الواجب الذي هو غير مفهوم وجوب الوجود الذي هو امر اعتباري غاية الامر انه لا بد ان يلتزم ان يكون
واجب الوجود المعين معلولا لنفس ماهيته واجب الوجود وذاته كما اشرنا اليه انفا اذ لا شك ان الذات

اذا كان مقتضيه للوجود فلا يكون مع قطع النظر عن الوجود متعينا ضرورة ان التعين لا يكون الا مع اعتبار الوجود وكل شيء بدون اعتبار
الوجود لا يكون متعينا كما حكم به الوجدان سواء كان مقتضيا للوجود او لا فالذات الموجودة التي هي الواجب الوجود المعين غير الذات
ومعلول لاصل الذات ولعلهم لا يتحاشون عن ذلك لظهور بطلانه فعلية البيان وان اردتم انه لما صدق عليه هذا المفهوم او لغيره فاما
ان اريد به انه صدق على نفس ماهيته او الوجود المعين وعلى الثاني يختار ايضا انه لغيره الذي هو نفس الماهية ولا تم ان فيه محذورا
لا اوله من الدليل كما قررنا انفا وعلى الاول يختار انه لنفسه ولا يلزم منه الانحصار في فرد او نفس تلك الماهية مغايرة لنفس الماهية الاخرى
وكل منهما مقتض لتعين الواجب او كل من تلك الماهيتين مقتض للوجود وبذلك متعين واجب الوجود ولا يلزم محذور اصلا
وهو ظاهر واما على طريقة الحكماء فنقول ايضا ان اردتم ان تعينه لمفهوم وجوب الوجود او لما صدق عليه الذي هو الوجود
الخاص الواجب بذاته فنختار الشق الاول فنختار انه لغيره الذي هو الفرد الخاص من الوجود ولا محذور سواء اريد تعين هذا المفهوم
لا اخر او تعين الواجب الوجود المتعين اما الاول فلان هذا المفهوم الكلي الاعتباري الذي هو مفهوم واجب الوجود لا محذور
في ان يتعين بامر اخر غيره هو الفرد الخاص من الوجود الذي هو عين ذات الواجب المعين لان هذا المفهوم الاعتباري ليس
هو ذات واجب الوجود بل من اعتباراته ولوازمه وعوارضه واما الثاني فلان تعين واجب الوجود يكون لهذا الفرد
الذي هو عينه ولا محذور فيه اذ المراد بكونه تعينه لهذا الفرد ان يكون منشأ او ان يكون عينه ولا نريد الشق الثاني فنختار انه
لذاته ولا تم لزوم الانحصار في فرد لجواز ان يكون للوجود المطلق فردان خاصان متغايران بذاتيهما ومتغايران لمفهوم الواجب
الوجود الكلي الاعتباري لا بد لتحقيقه من دليل والشيخ في هذا الكتاب وفي الشفاء وان ذهب الى عينية الوجود للذات الواجب
لكنه لم يتعرض لظاهر الان الوجود معنى حقيقي واحد هو المهم في هذا المقام كما عرفت ولتعرض لتقريرات مختلفة وعبارات
متباينة وتوضيحات وتفصيلات لا حاجة اليها ولا ادري اي شيء الحق بهذه الطريقة ترك التعرض لما هو المحتاج اليه
الضروري في مثل هذا المطلب المهم العظيم الشان والتعرض لزيادات وامور لا احتياج اليها اصلا فان كان هذا
لظهور هذه المقدمة عنده فلم يسلم ذلك لانه محل نزاع لا من الامور الظاهرة الامر اللذين يتعرض لهما بتوضيحها وتفصيلها
والواضح ان الحق انه ليس كذلك وهذه المقدمة على تقدير صحتها في غاية الخفاء والابهام وما قاله بعض الاعلام من ابناء الشهرة
الشهير عندي مكانة من باب المكاشفة والحدس العظيم الذي كان له رزقنا الله تعالى ايضا فضله وجوده ولئن كان للمكاشفة
فيه انها حصل عنه محمودة لا ينبغي ان نظن بمثل الشيخ ذلك بابا ولا به في التفصيلات والتوضيحات لان هذا اشهر
كتبه عند الطلاب وحرصه على تعليم المتعلمين وحاشاه عن ان يقال انه لم يتفطن بهذه الابحاث ومن الارتباط ما علم
فيه من بادي الراي من غير تحقيق واتقان وبالجملة تزيد الحيرة على الحيرة من التامل في امر هذا الرجل العظيم وتتبع احواله
واحواله وكلماته ولعل في المراتب والمسائل السهلة التي ليست من اسرار الحكمة ودقائقها ولا محذور في اذاعتها

وانت قد عرفت بما ذكرنا من التفصيل والتوضيح صدرا على المبتدئين وشفقة عليهم ودامر في المقامات الخفية والمسالك الدقيقة والمسائل التي بعيد
عن الاذهان وخاف على اظهارنا وتوضيح القاصرين في الضلالة والطغيان فمسك عنان القلم ولا يرسل شفقة ايضا على الطلاب
كيلا يقعوا في خلاف الصواب والله اعلم بحقائق الامور قال الحاكم للاقانه يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين فيه لزم اللزوم
لا يستلزم المعلولية وهو ظ الا انه بنى الكلام على مقدمة اللزوم التي ادعاها الشـ ويكون المراد انه على تقدير لزوم وجود الواجب
للتعين فلا يمكن ان يكون الوجود علة للتعين او يكونا معلولي علة ثالثة فيكون الوجود معلولا للتعين وهو المط لكن الظاهر من سياق
كلامه انه ليس بناء كلامه على هذه المقدمة وانه يجب على الشـ باعتبار اخذه المقدمة كما يظهر من التامل فيه فتامل قال الحاكم بهذه صح
لان التعين ح يكون معلولا لوجود الواجب فيه ايضا فتامل ما في سابقه قوله اقول ما ذكره اولا هو بيان الملازمة وفيه ما وقت (?)
لمن جواز الملازمة لانتم بدون اخذ مقدمة اللزوم ولا يكفي ايضا التي يحصل الزاما على الحاكم بانه ادعى تلك الملازمة بدون البناء على
المقدمة المذكورة لانه يستفرج (?) في تقوم حاشيته (?) بان الحاكم اخذ تلك المقدمة في بيان الملازمة حيث يقول وقد رجع هذا
لما استغرب صاحب المحاكمات الاتي حمل اولا كلام الشـ وهذه (?) الزاما على الحاكم على تقدير ان لا يكون بناء كلام الحاكم على اخذ
تلك المقدمة ثم حمل وجها واحدا اطلاقا لما ذكره الحاكم واستحسنه على تقدير ان يكون بناء كلام الحاكم على اخذ تلك المقدمة
فافهم قوله ولا اريد من الاحتياج اه يمكن ان يراد من الاحتياج الاحتياج في الجملة اعم من ان يكون بالذات او بالغير بالسلامة وح يكون
لعدم كونهما معلولي علة ثالثة دخل في علوم الاحتياج فافهم قوله فالمساواة بالنسبة الى اللازم فقط اه لا يخفى بعد هذا التوجيه
قوله فالملازمة التي ذكرها اه لا يخفى انه اذا كان المراد عدم الاحتياج الذي هو بمعنى الاخر بمعناه المتبادر فلا يكون لعدم علية
جزء الملزوم مدخل في الملازمة كما ذكر المحشي سابقا لان لعدم كونهما معلولي علة ثالثة لا مدخل لهما ومراد الحاكم هو هذا اولى
لم يرد عليه بان المراد بالاحتياج معنى الاعم الذي ذكرنا اتفق وح يكون لعدم علية جزء الملزوم ايضا مدخل في الملازمة والوفرض لم
الاحتياج في الدليل الذي ذكره الحاكم بمعناه المتبادر وكان المورد للدليل جرى على الدليل بنحو اتم وظ انه علم يوجد بما اخذه
لم يكن الدليل تاما فافهم قال الحاكم الوجه الرابع اه لما كان الوجه الثالث مشتملا على ايرادين احدهما المنع والاخر الاستدراك
جعل هذا الوجه جوابا عن العام لا يخفى انه لو كان بناء كلام الحاكم ايضا في بيان استحالة الاقسام الاربعة على مقدمة اللازم ورد
هذا الايراد عليه ايضا فافهم قال الحاكم لان القسم الاول اه فيه انه لا ضرورة فيه اذ يجوز ان يكون القسم الاول الحق الوجه
فيشمل الجزء الاخير للعلة التامة ولعله وح على تقدير ان يكون واجب الوجود لازما للتعين وعلة له يعود القسم الاول بالضرورة
بعد المساعدة على اقتضاء اللزوم العلية في الجملة اذ ظ ان العلية التي تقتضيها بعنوان الايجاب فيها والا فلا فائدة في
اعتبارها وهو ظ قوله والجواب عن قوله فلا يعود القسم الاول ان ما ذكره الشـ اه فيه نظر اذ المفروض ان معلولية
التعين لغير واجب الوجود في جميع هذه الاقسام مأخوذة والوضوح من ذكر هذه الاقسام التفصيل الذي ذكره المحشي
مفصلا

مفصلا ثم قوله بانه على تقدير عدم الكفاية يحقق لزوم احتياج التعين الى غير وجود الواجب وهو ظ الفساد ظ الا انه يقال
لعله الزام على الحاكم حيث لم يوافق كلام الشـ على الوجه الذي اخذه المحشي لكن لا يخفى انه على تقدير ان يكون هذا الالزام صحيحا ولم
اندفع ايراد الحاكم الزاما لكن يبقى الايراد في الواقع على الشـ بناء على توجيه المحشي لكلامه فالاولى في الجواب ما ذكرنا انفا فافهم
قال الحاكم الوجه الخامس لان المقرر اه هذا الايراد كما يرد على الشـ يرد على الحاكم سواء اخذ في توجيهه مقدمة اللزوم
اولا والظاهر من سياق كلامه ان هذه الايرادات التي اوردها معترضة بانه الشـ حيث قال اولا بعد شرحه لكلام الشيخ وان شرح بعد هذا
كلام الشـ ليتضح ما فيه من الخلل قوله فلو دحوا الجواب لم عنه ان المراد اه هذا هو الذي ذكره الحاكم بقوله وايضا قوله والدليل
عليه ان الشيخ ذكر وجود الواجب اه هذا ايضا دال لا يخفى لان وجود الواجب على تقدير عينية الوجود هو الواجب الوجود قوله
واما ما ذكره من الجواب فمدفوع لانه اه فيه نظر اذ كلامه مبني الكلام على ان الوجود عين الواجب لانها في الترديد في الاستدراك
بان التعين لو كان معلولا للوجود فنشأ الانفصال لان كان فرضه بما له يكون علة له ما الوجه الذي ذكرت وظ ان التعين
اما ماهية الواجب في الواقع او صفة لها لاثبات لها وعلى التقديرين يلزم ان يكون الوجود معلولا للماهية او لصفتها اذ ظ ان هذا
استدلال صحيح مستقيم وعدم صحة التلازم في الواقع بين التعين والوجود على تقدير كونهما جميعا نفس الماهية لا ينافي صحته ما تنبيه
وهو ظ قال الحاكم فان قلت هذه الاقسام الاربعة اه الصواب في الايراد ان يقال كما اشرنا اليه سابقا ان الشق الاول ايضا
محال اذ يلزم ان يكون الواجب الوجود المتعين معلولا للغير الذي هو وجوب الوجود والجواب ما ذكرنا ايضا من ان المعلولية
انما يلزم على تقدير التعدد اذ ح لا بد من مغايرة الواجب الوجود والتعين وينحصر في القسمين المذكورين واما اذا كان الواجب
واحدا فلا يلزم المعلولية اذ التعين يجوز ان يكون عين الوجود ويخرج عن القسمين او يلزم المعلولية ويقال لا محذور لانه واجب صح
قوله واما ما ذكره من الجواب فظاهر الفساد اذ التقدير الاول اه كان هذا ظ الفساد اذ ظ ان مراد الحاكم ليس الا
انه على تقدير ايراد الشبهة في وجود الواجب يختار العينية وما قاله من العلية على تقدير التعدد اذ على هذا التقدير لا بد من المغايرة
كما ذكرنا ويمكن ان لا يبنى الكلام على تقدير التعدد ايضا ويكون المراد من العلية اعم منها ومن العينية والامر فيه سهل ليس
قابلا للمناقشة فضلا عن ان يحكم بالفساد ثم الفساد الظ ولا يخفى والامر بالنسيان قوله نعم لو ثبت ان لا
يوجد له كان مراد الحاكم ايضا هذا او ما ذكره من ان الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اختلاف المضاف اليها يراد به
ان الوجود الحقيقي الواحد يختلف بالاعتبار باعتبار اضافته الى الماهيات من حيث تعلقه بها وفيه تكلف وحاصل
الكلام ان الوجود الذي يعلمه كل احد بالبداهة ويعلم اشتراكه بين الموجودات في الجملة ويعلم عموم اشتراكه لفظا بالدلائل والشواهد
والوجدان ان كان امرا كليا اعتباريا لا يحصر فاثباته للممكنات وللواجب ايضا على ما هو راي المتكلمين في اثبات التوحيد
بهذا الدليل مشكل وكذا اذا قيل ان هذا الامر البديهي الكلي فرد قائم بنفسه هو عين ذات الواجب وتحصص

او افراده ضاهت غاية مهيات الممكنات كما هو المشهور من مذهب الحكماء واما اذا قيل ان هذا الامر البديهي ليس امرا اعتباريا بل هو
امر حقيقي والاشتراك الذي نعم للموجودات فيه ليس بعنوان قيامه بها بل باعتبار علاقة اخرى والادلة الدالة على اشتراك المعنوي
يدل على انه معنى واحد لا معان متعددة نعم يحتمل بادي الراي ان يكون هذا المعنى الحقيقي الواحد متعددا اما باعتبار الفصول او التشخصات
وبهذا الدليل يبطل هذا الاحتمال ويثبت انه معنى متشخص بذاته وهذا الراي الذي يشترك فيه المتالهون على ما ذكروا والصوفية
ولكن بينهما فرق باعتبار ان المتالهين يقولون بموجودية الممكنات حقيقة وانها ليست من اعتبارات ذلك المعنى الحقيقي الواحد
والصوفية كانهم يقولون بان الماهية الممكنة من اعتبارات ذلك المعنى الحقيقي وتعيناته ولا موجود فيها بالوصف والموجود الحقيقي
هو ذلك المعنى فقط وهو الواجب تعالى ثم لا يخفى انه على تقدير ان لا يقال بان المعنى البديهي الذي نفهمه لا واحد ام كما يقوم حصصه او افراده
بالمهيات الممكنة يحتمل ان يكون مرادهم ان هذا الامر البديهي هو بعينه الامر الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب كانهم
ظ بعض كلامهم لكن لا يقال ان هذا الامر البديهي يعلمه كل احد بكنهه وكما هو حقيقته بل يعلم كل احد بوجه لا على معنى ان وجهه حاصل	اذ هو الشيخ قطعيه
لكل احد ولا ان هذا الامر البديهي حقيقته هو وجه الوجود الحقيقي بل على معنى ان كل احد يعلم الوجود الحقيقي بالعلم الحضوري لان
الامر البديهي الذي يعبر عنه بالوجود هو الوجود الحقيقي وعين ذات الواجب وانه ليس بحاصل لذهن احد بل العلم به بطريق الحضور
وكل احد يعلمه بوجه بقدر استعداده كما اذا فرض ان جماعة راو امرا او احدا وكان بعضهم اقوى بصرا من بعض فان الجميع
راوا ذلك الامر لا وجهه لكن رؤيتهم مختلفة او ان شخص واحد شاهد النور والظل فان رؤيته لا يكون مختلفة وهذا هو
منشا العلم بالوجه في هذا المقام ويحتمل ان يكون مرادهم ان ما نفهمه كل احد امرا اعتباريا لكن ليس له حصص او افراد في الممكنات
بل مصداقه امر حقيقي هو عين ذات الواجب وهذا المصداق لا يعلمه احد بل المعلوم لكل احد هذا الامر الاعتباري الذي
هو وجهه ولا يذهب عليك انه على الاحتمال الاول من تلك الاحتمالين اثبات كون هذا الامر الحقيقي معنى واحدا انما هو بالادلة
والشواهد التي ذكروها للاشتراك المعنوي للوجود سيما اذا ثبت انه لا بد من امر حقيقي ولان ذلك الذي نفهمه امر حقيقي
وظاهر انا لا نفهم الا معنى واحدا فلا بد ان يكون ذلك الامر الحقيقي معنى واحدا او يسهل في سلوك طريق التوحيد بهذا الدليل
الذي ذكره الشيخ واما على الاحتمال الثاني فاثبات كون ذلك الامر الحقيقي معنى واحدا اشكل اذ بعد ما سلم انه لا بد من امر حقيقي
وانه ليس قائما بالممكنات بل الممكنات لها علاقة به وسلم ايضا انا نجد بديهة العالم بان لنا العلاقة في الجميع بمعنى واحد
يمكن ان يقال لعل هذا الاشتراك الذي نجده بين الجميع من معنى العلاقة ليس باعتبار وحدة متعلقها كما هو الحقيقة بل باعتبار
ان متعلقها مشترك في هذا الامر البديهي الذي نفهمه من لفظ الوجود وليس كونها لهما كما ذكرنا ولما كان هذا المقام لغموضه
حقيقا بالتفصيل والتوضيح التام اطنبنا الكلام فيه وما بالينا بوقوع بعض التكرارات والتطويلات فتدبر
قال الشـ ثم الكلام ان استحالة معنى تقواه لا يخفى ان هذا التاكيد ليس الا تطويلا بلا طائل اذ ظاهر ان المفهوم من الترديد
الذي

الذي ذكره هو الشق الاول والمحذور فيه سوى معلولية التعين للغير الذي ذكره في اصل الدليل فهذا التاكيد لا يلزم زيادة محذور ولا يظهر
المحذور الاول وليس في نفس هذا التفصيل والترديد ايضا فائدة اخرى مع قطع النظر عن زيادة المحذور وقوته لما عرفت انه
ظاهر المفهوم هو الشق الاول ولا مجال لتوهم الشق الثاني وهذا من جملة ما ذكرناه سابقا ان الشيخ يتعرض لما لا طائل له اصلا
ويترك ما هو المهم الضروري ثم لا يخفى انه على توجيه الحاكم ايضا اللغوية بحالها اذ لا فائدة في ايراد الدليل بهذا النحو من الترديد
بل يكفي ان يقال ان في شق الوجوب يلزم المعلولية فافهم قال الحاكم اصرح ما نقرر الوجه ان لا ينطبق اه لا يخفى ان كلام
الشيخ ليس ظاهرا في انه فرض الكلام في الواجب الواحد بل لا يبعد ان يقال ان الظاهر انه فرض الكلام في الواجبين لانه قال ان
كان لكونه واجب الوجود اذ على تقدير جواز التعدد لم يظهر التردد في الجواز لان لا يكون لوجوب الوجود ولا لغيره بل يكون لنفس
وجوب الوجود اذ الظاهر كونه لوجوب الوجود لان وجوب الوجود علة وحمل على ما يشمل العلية خلاف الظاهر وتحقق المنافاة
قطعا بين وجوب الوجود والتعين انما هو على فرض تعدد الواجب اذ على تقدير وحدة العلية ايضا يحتمل فافهم
قال الحاكم اما اولا فلان توجيهه انا نسلم اه فيه ان عبارة المتن لا ياتي عن توجيه الامام اصلا لان قوله ان كان التعين
لوجوب الوجود لا يبعد حمله على كون التعين لازما لوجوب الوجود كيف والحاكم فيما سبق كان فرع المعلولية على اللزوم
فيكون الكلام على هذا الكتاب من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم فافهم قال الحاكم واما ثانيا فلانه لم يبق مناك اه واما
ثالثا فلتوسط القسم الثالث والرابع بين وجهين فساد القسم الثاني وذلك ركيك جدا قال الحاكم وفي السؤال الثاني تغيير الدليل
لا الاصطلاح المذكور واده لان في السؤال الثاني فرض حيث يشترك الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز بمعنى الامر على ان
الوجوب لازم للتعين اه وهو بعينه الدليل الذي ذكرنا بعد الاصلاح فافهم قال الشـ ان يطلب كل من واجب الوجود اه
لا يخفى انه اذا كان الكلام في واجب الوجود فالايراد عليه ظا اذ يختار انه عين التعين او ملزوم له ولا يلزم الوحدة اذ لم
لا وجوب الوجود بهذا المعنى مشترك بين الواجبين كيف ولم يثبت بينهما ذاتي مشترك اصلا وما ثبت اشتراكهما
في وجوب الوجود الذي اعترف الشـ باعتبار نسبته حمل اتم الكلام الا اذا ثبت ان الوجود امر حقيقي واحد بالمعنى ولو كان
واجبا كان هذا المعنى الحقيقي الواحد حصل تعينان سواء كان بفصول او تشخصات لم يرد الدليل في قوته وليس في الكتاب ما يفهم
المقدمة عنه ولا اثر وظاهر انه ضرورية ايضا كيف لا حاجة الى التعرض لبيانها فافهم قوله واقول في توجيه كلام الشـ
لا شك في انه يجب عليك ان المعنى المفهوم من الانسان مثلا لا شك انه مشترك بين زيد وعمرو ولا شك ايضا ان زيدا اجار
عمرو بوجه ولا يمكن ان يسند ذلك التغاير بان في زيد امرا اخر مستقلا مع معنى الانسان سواء قيل بانهما موجودان بوجود
واحد اولا اذا تعلم بديهة ان حصة الانسان التي متحققة في ضمن زيد منضمة الى الامر الاخر المذكور سواء كانا متحدين في الوجود
او لا مغايرة للحصة التي في ضمن عمرو منضمة ايضا الى الامر المذكور مع قطع النظر عن الامر الاخر ولا يمكن ان يقال انهما

متحدان بل ليس القول باتحادهما الا كالقول باتحاد زيد وعمرو ولا اشكال في بطلانه مع ظهور انه لا فائدة في القول بانضمام او التوابع الطبيعية
النوعية في حصول التشخص سواء قيل باتحادهما في الوجود او لا اذ لا يخفى ان الاتحاد يلزم ان الفرد النوعي اذا حصل له وجود اني فباعتبار
كون وجوده يحصل تخص مغاير بالشخص لا اخر متحد معه في الفرد اي الذي يحصل منها في العقل معنى واحد هو مفهوم الانسان مثلا دون ان
لم يحصل المبهم تكون هذان الشخصان ولم كان معناهما واحدا لم يتميز احدهما من ليس في الكم لكن مع ذلك كل منهما مغاير في الخارج
مثلا للآخر وكل منهما بحيث لو فرض انه ادرك ذاته لم يلزم منه ادراك الآخر ويجوز غفلة كل منهما عن الآخر وانصاف كل منهما بصفات
مغايرة لصفات الآخر كما شاهده عيانا ووجدانا واما ان الشخص الخاص كزيد مثلا لم يصر بالاعتبار بهذا الوجود نوعا ام بعبر
عن امارة لا نعلم بخصوصه غاية انه تجوز ان يكون الوجود الحاصل من فاعل خاص او في مادة خاصة او في وقت خاص بتحيز النوع
بهذا الشخص الخاص دون غيره وكان هذا معنى قولهم ان المادة مشخصة فان كان الزام بهذا الذي ذكرنا تنبيه على العقل
ولم تنقيض منه ولم يتبين عنه فهم المراد والا فالا اشكال انا لم حتى يهدي الله تعالى الى طريق الرشاد ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره
المحقق قريب مما ذكره الحاكم بقوله وايضا فانهم قال الحاكم فتعينات الاشخاص آه لا يخفى ان حمل كلام الشارح على هذا
المعنى تكلف جدا والحق انه معقوده ليس بظ قوله لان الامر العدمي آه فيه نظر لان الامر العدمي بالمعنى المراد بهنا اي الاعتبار
لا يلزم ان يكون عدم ملكة البتة وهو ظ ولو قيل ان المناسب الذي ذكره الحاكم عدم ملكة لان الموت عدم الحياة فهو في
باب المناقشة في المثال وايضا لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون اعدام الملكات ذاتيا ولا ذاتيا لشيء وبطلانه ضروري
اذ عدم البصر ذاتي للعمى ضرورة وذا في العمى ما خوذ مع غيره فتدبر قوله بل مع انه فصل للمهيات المتحققة في نفس الامر
فيه انه لو تم الوجهان اللذان ذكرهما يلزم ان لا يكون فصلا للمهيات المتحققة في نفس الامر ايضا الا ان يوجه الوجه
الاول بان المراد من الشيء الموجود في الخارج فتامل قال الحاكم اجاب الشارح بانا لا نم لزوم التركيب آه فيه
نظر لان مراد الامام ليس لزوم التركيب في ذات الواجب حتى يكون هذا الجواب بل مراده انه يتحقق ان في الواجب
الوجود والتعين ويرد منهما ما للزوم والعروض لا على الدليل وهي صل ان الامام اورد اولا على الدليل ان الوجوب
والتعين ليسا ثبوتيين حتى يلزم التركيب ثم اجاب عنه بانه ليسا ثبوتيين لكنه يمكن ان يرد منهما
بين الاقسام الاربعة وتم الدليل واجاب عن الجواب بان الامور السلبية لا يتصور بينها تلازم وتعارض ثم قيد
ذلك فقال ساعدنا على هذين المقامين لكن هذا لازم على القائلين بالوحدة لان ذات الله تبارك وتعالى تساوي سائر
الممكنات في الوجود ويمتاز عنها بتعينها وتشخصها وما به الامتياز غير ما به الاشتراك فاذن ذاته تعالى مركبة
من الوجود الذي شارك غيره فيه ومن التعين الذي امتاز به عن غيره فيه فاما ان يكون نفي هذا الاعتبار في تلازم
تلك الاقسام وظن ان الامام في البحث الاول على ايراده على الدليل من الكلام على انه لا حاجة لنا الى اثبات التركيب

اذا

واجاب عنه بما اجاب هم

فزاده بل يمكن اتمام الدليل بمجرد الترديد للمذكور في التعين والوجوب سواء كانا ثبوتيين او لا وسواء كانا جزء الذات او لا ويطلب المساعدة
على المقامين بعد تسليم عدم صحة الجوابين الاولين الذين هو انهما ليسا ثبوتيين والثاني الذي هو انه لا يصح التعارض والتلازم
السلبيين اورد هذا الايراد الذي مفاده على تساوي وجود الواجب ووجودات الممكنات قال الظ اذن ان يكون ايراده هذا
مبنيا على لزوم التركيب في ذات الواجب لانه ينبغي ان يكون هذا الايراد ايرادا على الدليل ولم يقرر بالنحو الآخر الذي اجاب
عنه بان الامور السلبية لا يتصور بينها تعارض وتلازم وظن ان هذا النحو لم يؤخذ منه لزوم التركيب في ذات الواجب كما لا يخفى
نحو التركيب الذي في كلام محمول على ما ذكرنا فانه تحقق في الواجب امران سواء كانا ذاتيين او لا تم الدليل باعتبار ابطال
الاقسام الاربعة وعلى هذا لا يستقيم جواب الشارح اصلا اذ التعين على تقدير عدمية وكونه عبارة عن عدم العروض والتجرد
ايضا يلزم المطلوب ان وجود الواجب اذا كان ملزوما للتعين بهذا المعنى والفرض انه مساو لوجودات الممكنات يجب
ان يكون جميع الوجودات مجردا غير عارض وهو ظ ولعل لهذا عدل الى جواب آخر بقوله على ان الوجود آه فافهم قال
الحاكم وكانه منع لزوم التركيب آه مراده من هذا الكلام توجيه كلام الشارح حيث يتجه عليه ظاهرا انه كان يكفي ان يقول انه
لا يلزم التركيب لان ما به الاشتراك والامتياز لا يلزم ان يكونا وجوديين فما الحاجة الى التعرض لان ما به الامتياز ان عدمي
هو التجرد وتوجيهه بان حاصل جوابه ذلك لكن لما كان مظنة ان يقال ما به الامتياز لا بد ان يكون ذاتيا والا لزم ان يكون الواجب
معروضا للعوارض وهو محال اجاب بمنع ذلك وانه انما يلزم ذلك لو لم يكن امرا عدميا وهو التجرد وعروض الامور العدمية
للواجب غير مح وكان قوله ما به الامتياز لا بد ان يكون ذاتيا من باب المثال والا فيجري مثله فيما به الاشتراك ايضا فافهم
قال الحاكم وهذا الجواب لا يدفع النقض لو ورد هذا المنع على اصل الدليل بناء على انه يزعم ان الدليل ما خوذ فيه تركيب
الواجب وقد عرفت حاله كما عرفت طريق البحث على الشارح ايضا قال الحاكم ولان الالزام على ان ما به الامتياز هو التعين
الذي هو ثبوتي لا التجرد قد عرفت ان ذكر الثبوتية مطوي في هذا المقام فان قلت قد قال الامام في جواب ايراده هذا
انا لا نسلم ان التعين امر زائد واجاب عنه بانكم اذا سلمتم كون التعين وصفا ثبوتيا بطل اصل الحكم فلو كان ذكر الثبوتية مطويا
كيف يتجه هذا الكلام قلت لعل مراده انه اذا سلمتم كون التعين وصفا ثبوتيا وكان هذا المنع نافعا في المقام بطل اصل
الحكم وما نقلنا من كلام الامام وجهناه بما وجهنا ظهر ان الامام نقض الجواب الذي ذكره الشارح واجاب عنه فلا وجه
لكلام الشارح اصلا فتدبر قال الحاكم وانما اورده تنبيها على فساد توجيه الدليل بهذا التنبيه باعتبار انه يظهر من هذا الجواب
جواب لاصل الدليل على توجيه الامام فيظهر فساده وانت خبير بان ايراد الجواب الباطل لاجل مثل هذا التنبيه لا يليق من مثله
على انك قد عرفت ان هذا الايراد لا اختصاص له بتوجيه الامام فالصواب ان يحمل كلام الشارح على انه جواب واحد
على ان يكون علاوة قوله على ان الوجود بناء منه لا للعلاوة ويكون حاصل كلامه منع ان وجود الواجب مساو لوجودات الممكنات

والحقيقة فمن يكون ذات الواجب بهذا الوجود المشترك مع التعين والخصوصية لان الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم ذلك
بل انا نقول بالتشكيك وعارض للافراده فيجوز ان يكون افراده حقائق مختلفة بالذات فلا يلزم ما ذكرتم وبما ذكر في اللوازم
وبهذا اندفع ايراد الامام وهذا التوجيه حسن لكلام الشيخ فيندفع عنه ما ذكرنا واما قوله بالالعروض الذي لا يلزم منه تعديد
الوجودية تركه الاولى العدول عن هذا التوجيه غير مسلم لان الشيخ يقبل التوجيه بحيث يصير موافقا لما وجهنا كما لا يخفى
قال الحاكم ان عارضه للوجود الخاص الواجب فيكون مغايرا للمفهوم الآن صادق عليه قد عرفت مما ذكرنا سابقا
انه على تقدير القول بان الوجود البديهي الذي يفهمه هو امر اعتباري كما يشكل اثبات التوحيد بهذا الدليل لانه
ولئن سلمنا انه يجوز ان يكون لهذا الامر الكلي الاعتباري فرد حقيقي يصدق عليه هذا الامر مواطاة او بحسب اقتضائها
ثم ان ذلك الامر الحقيقي لا بد ان يكون واحدا سواء قيل على طريقة المتألهين انه لا تقوم بالممكنات وجودا اصلا
بل موجوديتها عبارة عن علاقتها بذلك الامر الحقيقي او على الطريقة المشهورة بين المتأخرين من الحكماء من ان الممكنات
ايضا تقوم به الوجود المطلق سواء كان في ضمن الحصص او في ضمن الافراد الخاصة لكن فرده الخاص المجرد القائم
بالذات واحد هو عين ذات الواجب اذ على الاول لا شك ان الامر الحقيقي الذي يكون الموجودية باعتبار العلاقة به لا بد
ان يكون واحدا او كيف معنى الموجودية في جميع معنى واحد على ما يدل عليه دلائل الاشتراك المعنوي وشواهد الوجدان
والبديهة لا تسلم لذلك اذ لعل ان يكون هذه الوحدة المعلومة بالبرهان والبديهة باعتبار صدق هذا المعنى
الواحد المسمى بالوجود المطلق على الامور المختلفة بالحقائق التي كل واحد منها يكون الموجودية باعتبار العلاقة
ورد عليه انه يدل على ذلك فيه البيان واما على الاول فالامر اظهر كيف واذا جوز ان يكون لهذا الامر الكلي حصصا
قائمة بالماهيات بل وجودات خاصة حقيقية قائمة بها وفردا مجردا قائما بذاته مخالفا لسائر افراده بل حصصها
بالحقيقة فما المانع من يجوز ان يكون لها افراد حقيقية مجردة قائمة بذواتها مخالفة بالماهيات وبهذا ظهر ان كلام على
القول بان الوجود الحقيقي واحد لا لاسم لكن هذا المعنى المفهوم البديهي امر كلي معلوما بالعلم الحصولي بل يقال انه
امر جزئي في الواقع معلوم لكل احد بالعلم الحضوري لكن لا يعلم كل احد بكنهه بل بوجه على ما قررنا سابقا وهذا الامر
ولئن لم يعلم بادي الراي انه جزئي لكن بعد البرهان ثبت انه كذلك وهذا وانت خبير بان هذا الادعاء امر مشكل جدا
ودون اثباته خرط القتاد فلعل من رزق فطنة وقادة وطبيعة نقادة وحدس ثاقب وذهن صائب يتخيل
كنه هذا المعنى ويعرفه بالحدس او المكاشفة رزقنا الله تعالى واياكم قال الشيخ الالف يكون في طبيعة نوع نوعها
لا يوجد شخصا واحدا لان كان التشخص بمقارنة امر لازم مع النوع وكون النوع مقتضيا للتشخص بنفسه ظاهر
ويجوز ان يقتضي النوع مقارنة امر خاص له واما اذا كان التشخص نحو الوجود ثم لا يجوز ذلك بناء على ان
الشيخ

الشيخ من ان الماهية لا يجوز ان يكون علة لوجود نفسها فكلام الشيخ كان مبني على الراي الاول او على ما يختل في بادي الراي مع قطع النظر
عن دقيق النظر ويمكن ان يقال على الراي الثاني ايضا لجواز ذلك ايضا على ان المراد بما ذكروا من ان التشخص نحو الوجود
ان الماهية اذا وجدت صارت شخصا لكن التشخص ليس مجرد الماهية الموجودة بل كل موجود بوجود خاص يغاير بالذات
موجودا اخر يكون وجوده وجودا خاصا اخر فالمشخص هو الذي بسببه يفيض من الفاعل وجود يكون الماهية باعتباره موجودا
بهذا الوجود امرا خاصا مغايرا لما عداه من اشخاص تلك الماهية وح نقول يجوز ان يكون نفس ماهية تقتضي ان يفيض
من الفاعل عليها وجودا يصير بسببه فردا خاصا كما ان المادة مثلا تقتضي ان يفيض من الفاعل على الصورة التي يوجد
فيها وجودا يكون الصورة بسببه فردا خاصا مغايرا للافراد الاخر من الصورة فافهم قال الحاكم فان عوارضها
اللازمة تنبهها لقبول الصورة العقلية الى آخره كان الاولى التمثيل لتكثر افراد نوع واحد والاولى ان يقال قوله
لما تقرر عندهم ان نسبة المفارق الى الكل على السواء هذا امر ليس بينا ولا مبينا وايضا اذا كان كذلك فكما يكون
تخصصا بالماديات يعني ان نسبة المفارق الى كل الماديات على السواء الا ان الى المجردات ايضا فيجوز ان يكون
المفارق سببا لتشخص الانواع المجردة وايضا نقول ان كان التشخص بمقارنة امر مع الماهية فالبديهة حاكمة
بانه كما انه يجوز ان يتكثر انواع المجردات باعتبار انضمام فصول مختلفة الى اجناسها من قبل الفاعل فكذلك
يجوز تكثر اشخاصها بسبب انضمام المشخصات المختلفة الى انواعها من قبل الفاعل ايضا والتفرقة تحكم وان كان نحو
الوجود فح لو قيل ان مغايرة الاشخاص بمجرد ان هذا التشخص مثلا موجود في هذه المادة يعني ان التشخص ليس الا الماهية
باعتبار وجودها في المادة الخاصة حتى ان زيدا وعمرا ليسا الا الانسان الحاصل في هذه المادة وتلك المادة والاخرى
في سائر مثلا انه لو كان زيد في هذه المادة دون عمرو لان زيدا عبارة عن الانسان الموجود في هذه المادة فكان قيل
لو كان زيد زيدا الا عمرا فالاوضح انضباط ان الفاعل يجوز ان يكون سببا لتكثر اشخاص الماهية سواء كان الفاعل
مفارقا او لا اذ لا يجد العقل تفرقة بين ان يقال التشخص هو الماهية الموجودة في هذه المادة او انه الماهية الموجودة
من هذا الفاعل وفيه عبء نفعه البيان ولئن قيل ان مغايرة الاشخاص ليست بمجرد ذلك لانه خلاف البديهة اذ البديهة
حاكمة بانه يجوز ان يقال لو كان الموجود في هذه المادة زيدا دون عمرو وانه ليس بمتغير ان يقال لو كان زيد زيدا الا عمرا
وايضا نعلم بديهة ان الوجود في هذه المادة وتلك المادة امر خارج عن التشخص ان التشخص يغايرهما بالذات
لا بمجرد الخارج وايضا نعلم ضرورة ان كلا من الشخصين اذا كان زيد ركا وادرك ذاته من دون ملاحظة المادة ووجوده
فيها لم يدرك الا امرا اصلا ويكون غافلا عنه وعن احواله مع علمه بذاته وحاله والكار كانه سفسطة بل الماهية
بسبب كل وجود لا يصير شخصا مغايرا بالذات والهوية لا ما المعنى بالتشخص الا هذا ومعنى المشخص انه بسببه يفيض

وجود من الفاعل بعينه المهية في الخارج مثلا هذا الذات كما اشرنا اليه غير مرة في الصفا يجوز ان يقال ان الفاعل المفارق او غيره
تقتضي ان تفيض منه وجود خاص على مهية من المهيات النوعية بعينها بسببه فردا خاصا مغايرا بالذات للافراد الاخر
كما ان المادة يجوز ان تفيض بسبب استعداده الخاص وجود خاص من الفاعل على المهية كذلك ولئن سلم لا نسلم انه
يجوز ان يكون عرض سابق على الشخص سببا لتشخصه ولم يجوز ان يكون الفاعل او الشرائط او الآلات سببا له وبالجملة
هذا الاحكام تحكم وعليك بالتأمل والتدبر والاخذ بالانصاف ومجانبة التقليد واتباع الشهرة فانهما الافتتان
من حقق شيئا قال الحاكم فان اشخاص العلوم متعددة آه لئن كان هذا سند المنع كما هو الظ فالمناقشة فيه سهلة
ولئن كان نقضا فيمكن ان يجاب عنه بان المراد باشخاص العلوم ان كان اشخاص العلوم القائمة بالنفوس فلا نقض
لان تعدد النفوس بتعدد الابدان فآل الامر الى تعدد الاشخاص بتعدد المادة اذ ليس مرادهم ان تعدد الاشخاص بتعدد المادة
بلا واسطة بل اعم منه ومن واسطة وهو ظ ولئن كان اشخاص العلوم القائمة بالعقول فلعلهم لا يسلمون ان للعقول
علوما زائدة على ذواتها فحينئذ تحصيل تعدد اشخاص نوع واحد فافهم قوله اقول لا يخفى على المتأمل المنصف آه لا يخفى ما فيه
من التكلف والاولى ان يقال في وجه الاقتصار انه اورد ما اختلف فيه الحكماء واما ما اتفقوا فيه فلا حاجة الى ايراده
وهو ظ قال الحاكم فالحق في الجواب ان تكثر المادة آه فيه بحث لان ما اورده على ما تكرر في هذا الكتاب
وارد على هذا الجواب ايضا بان تكثر الصورة مجرد صفة للصورة بل هو عبارة عن وجود الصور المتكثرة وهو ظ وح
نقول انه قد تبين ان الصورة علة لوجود المادة فالصور المتكثرة علل لوجود المادة فكيف يجوز ان يكون ذات المادة
علة لتكثر الصورة الذي هو عبارة عن وجود الصور المتكثرة ولو قيل انه يجوز ان يكون وجود الصور المتكثرة باعتبار وجود
المادة فلان في هذه الصور المتكثرة بل في ضمن الصورة السابقة لان وجود المادة وان كان في زمان وجود الصور
المتكثرة مستندا اليها لكنه سابق عليها ايضا باعتبار تحققها في ضمن الصورة السابقة فلا محذور فنقول ح يجوز
ان تستند تكثر الصورة الى تكثر المادة ايضا بهذا الوجه بان يقال تكثر الصورة في الزمان اللاحق مستند الى تكثر الصورة
بسبب تكثر المواد التي تحل تلك الصور المتكثرة والمادة تكثرت بسبب تكثر المادة سابقا فلا مجال للارتياب
الذي يكيف ومعلوم بديهة انه يجوز ان تصير المادة الواحدة متكثرة حسب تكثر الصور الواردة عليها وح
يكون تكثر الصور من دون تكثر المادة سابقا فلما بطل ذلك الاحتمال الذي يكون مظنة للارتياب اليه بما ذكره من ان
تكثر المادة بسبب تكثر الصورة فاختار في الجواب ان تكثر الصورة بسبب ذات المادة وتكثر المادة
بسبب تكثر الصورة ووجود ذات المادة في الزمان اللاحق وان كان بسبب الصور المتكثرة ولكن لها
وجود في السابق ايضا بسبب الصورة المتقدمة فباعتبار الوجود السابق سبب للصور المتكثرة

المادة في الزمان السابق ولا دور فان قلت الاحتمال الذي يكون مظنة للارتياب الى ان يكون تكثر

ولما كان

ولما كان نسبتها الى جميع الافراد فلا محذور في سبق وجودها على الصور اللاحقة ولم ان يكون تكثرها بسبب التكثر السابق
للمادة لظهور فساده كما ذكرنا قلت فلا ان مجرد وجود المادة في الزمان السابق لا يأتي منه الا تصحيح الانفصال والانفكاك
بناء على انهم قالوا ان الانفكاك بدون وجود مادة محال واما تشخص كل من الصور الحادثة بعد الانفصال فظاهر انه لا يكفي فيه وجود
المادة سابقا كيف وهي في الزمان السابق واحدة ونسبتها الى جميع تلك الصور الحادثة على السواء فضرورة فلابد من القول
بان الاجزاء ويحصل التي في ضمن المادة المقسومة بالصورة السابقة بالقوة وان كانت بالوضع هي سبب لتشخص
الصور اللاحقة مثلا اذا كان جسم بقدر ذراع مثلا فالمادة التي في ضمنها لها نصف وربع وثمن وغير ذلك من الاجزاء
بالقوة سواء قيل ان هذه الاجزاء لها بالذات او بالعرض باعتبار المقدار كما هو الحق فاذا طرء عليه الانفصال
وانفصل منه نصفه وربعه وثمنه وهكذا فالصورة الحادثة التي طرءت على نصف المادة الذي كان بالقوة
سابقا انما تتشخص بسبب ذلك النصف والتي طرءت على الربع تتشخص بسبب الربع وهكذا فيصح ان تكثر الصورة
بسبب تكثر المادة سابقا اذ لو لم يكن للمادة النصف والربع والثمن وهكذا في الزمان السابق بالقوة لم يمكن
ان يحدث هذه الصورة اللاحقة وان كان بعد حدوث الصورة بعينه الافراد المتكثرة التي كانت للمادة
بالقوة بسبب تكثر الصورة حاصلة بالفعل فلا مجال اذن لرد ما ذكر انه تكرر في الكتاب والعدول الى غيره
فتأمل قوله واما تكثر الصورة فانما هو باعراض متعاقبة متسلسلة آه لا يذهب عليك ان البداهة حاكمة
بان الاعراض لا مدخل لها في تكثر الصورة الكلي نعم في الاعراض بحث يشمل حدوث الاجزاء التي ذكرنا آنفا
اذ حصول هذه الاجزاء الهيولانية بالقوة لما كان باعتبار عروض المقدار لها بالعرض فكان للاعراض السابقة
التي هي المقادير الوهمية مدخل في تكثر الصور فافهم قوله وقد مر تفصيل ذلك فليراجع اليه قال فيما
ادعى تفصيل في الالهيات قوله اقول في دعوى ان الواجب مركبا آه فيه نظر لان مراد الحاكم ليس انه يجوز ان يكون
الواجب مركبا من مهية ومعنى حتى يجاب بهذا الجواب بل مراده الايراد على قول الشارح فان المعنى
اما ان يكون زائدا عندكم الذات مقولة على كثرة بان هذا الحصر المستفاد من كلمة اما تام لجواز ان يكون التعين
زائدا والذات غير مقولة على كثيرين كما اذا كان النوع مقتضيا لتشخصه او نحوه مما ذكره وكلامه ظ
بل صريح فيما ذكرنا وح لا مجال لهذا الدفع والاولى في الدفع ان يقال مراد الشارح من كون الذات مقولة على كثرة
جواز صدقها على الكثرة بحسب المفهوم على ما هو معنى الكلي المنطقي لا القول على الكثيرين في الواقع وعلى هذا الايراد
على الحصر اذ الذات ما دامت كلية يكون التعين زائدا عليها بالضرورة اذ عندكم ان تعين الذات يكون
الذات جزئية قطعا فان قلت كلام الشيخ والشارح كليهما مشعر بانه ظهر فيما سبق ان ذات الواجب

تحقيق

[illegible]

[illegible]

ليس معقولاً على كثرة اصلاً والقول على الكثرة اذا كان بهذا المعنى الذي ذكره بيّن لنا انه اين ظهر فيما سبق قلت الثاني
اذا كان زايدا على الذات فاما ان يكون بسبب الذات او غيرها وظهور بطلان الشق الثاني مما سبق غير خفي اذ يكون ح
الواجب الوجود المتعين معلولا لغيره وقد مرّ الحكم باستحالته وسيستنبط منه بطلان الاول ايضا كما اشرنا اليه سابقا
حيث انه يلزم منه ايضا ان يكون الواجب الوجود المتعين معلولا لغيره اذ الماهية الكلية غير الموجود بوجه ولو فرض انه
لم يلزم استحالة بهذا فنقول ان التعين ان كان هو نحو الوجود فيلزم ان يكون الوجود بسبب الماهية وقد مرّ استحالته
وان كان غير الوجود فلا يمكن ان يكون الماهية مع قطع النظر عن التعين موجودة اذ كل موجود متعين بالضرورة فيكون
ثم التعين اليه بعد ذلك اجنبيا لا مدخل له في التعينية اصلا فيجب ان يكون موجودتها باعتبار التشخص فكان
الماهية واجب الوجود بحاصة من وجودها لا غيرها وقد مرّ استحالته ايضا سواء قلنا انها عين الوجود الحقيقي اولا اما على
الاول فظاهر واما على الثاني فلان الماهية اذا كانت ممكنة وظاهر انها تحمل على الواجب المعين لو فرض كونها نوعا فيلزم
حمل الممكن على الواجب فيصدق على الواجب المعين انه يحتاج في الوجود الى غيره هف وفيه كلام بحث قوله
وعلى الاول كانت تلك الماهية من حيث انها متخصصة آه ظاهره سيطبق على ما اذا كان التشخص امرا منضما
للوجود ومع لو قيل انه عين الوجود وجب ابطاله بما ذكرنا انفا من انه يلزم ان يكون الوجود بسبب الماهية او غيرها وكلاهما
محالان ويمكن تعميم كلامه بحيث يشمل هذا الاحتمال ايضا كما لا يخفى فافهم قوله جوابه ان بعضهم ذهب الى ان الجزء آه
بهذا الايخ يجب اذ هو بعينه ما ذكره الحاكم بقوله والحق في الجواب آه من دون تفاوت اصلاً قوله وقوله
الشارح لا يكون وجود الجزء اللاحق آه فيه تكلف لا يخفى قال الحاكم اجيب بان فرض المركب من العناصر
آه لا يخفى قول الحاكم في التقسيم فان حقيقة الجسم تنقسم الى الهيولى وهي معنى والصورة وهي معنى يدل على ان المراد
بالحقيقة المعنى والمراد بالمعنى نحوينه مقابلة بالانقسام في الكم لان لا يكون كما في مثل التقسيم لان الانقسام
بحسب الخارج لما لا انقسام بالنوع وهو الانقسام في الكم اي الى اجزاء لا يكون كما او الى غيره وح يدخل الكم
المنفصل في القسم الثاني لانه ينقسم الى اجزاء ليست بكم لانه ينقسم الى الواحد والواحد ليس بكم بخلاف
المقدار لانه ينقسم الى الاجزاء التي هي كم على راي الحكماء وعلى هذا لا يرد ما اورده المحشي فافهم قال الحاكم
ويمكن دفع هذه الاسولة بان المدعى آه ويمكن ايضا تقرير الدليل بوجه يندفع هذه الاسولة بان يقال لا شك
ان الجزء باي وجه كان سواء كان جزءا بالقوة او بالفعل وسواء كان محمولا او غير محمول له مغايرة مع الكل وان للكل
نحو احتياج اليه في تحصيل الذات لا اقول في وجوده حتى يمنع بل الاحتياج بحسب الذات لانا نعلم ضرورة
ان للمثلث احتياجا الى اجزائه مع قطع النظر عن الوجود ونعبر عنه بالاحتياج الذاتي وكل محتاج الى الغير لا بد له

لان هذا الدليل بلازم للعناصر اصلاً فافهم قوله اقول قد فسر المعاني التوجيه الشارح بالحقائق المختلفة آه لا يخفى ان صح صح

من علة فاعلية على ما مرّ جوابه فينافي وجوب وجوده وفيه ان احتياج كل محتاج الى الغير حتى نحو هذا الاحتياج الذي ذكره
على تقدير تسليمه الى العلة الفاعلية ثم وانما ذلك في المحتاج في الوجود او في الذات ايضا لكن نشترط ان يكون الاجزاء
خارجية موجودة بالفعل ممتازة ويمكن ان يقال ان الجزء باي وجه كان مغاير الكل فلا يخ اما ان يتحقق كل جزء
وجوده فبالضرورة يكون كل من الاجزاء موجودا بذاته ممتازا عن الآخر ويكون وجود الكل بوجود كل فرد وهو ينافي
وجوب الوجود فان قيل لعل الجزء يتحقق وجوده مع جزء آخر لا مستقلا نقول اما ان يكون كل جزء يتحقق ذلك
فيلزم اجتماع العلل على معلول شخصي اذ وجود الجزء ح واحد والمفروض ان كلا منهما يحقق ذلك الوجود فيلزم
الاجتماع المذكور واما ان يتحقق جزء واحد فيكون هو الواجب حقيقة ويكون وجود الجزء الآخر ووجود المجموع منه
فيكونان ممكنين هف لو فرض وجوب المجموع او يتحقق جزء واحد وجوده فيكون ممتازا عن الباقي ويحصل التركيب الخارجي
ولو فرض ايضا عدم الامتياز فرجع الى الاحتمال السابق وقد ابطلناه او لا يتحقق شيء منهما وجوده فكيف يمكن ان يكون
المجموع مقتضيا وجوده وفيه منع اذ لا يقتضي العقل ان لا يتحقق شيء وجوده وكذا شيء آخر لكن مجموع المعنى بحيث يقتضي
وجوده ويكون كل منهما ايضا يكون موجودا بوجوده نعم اذا كان المعنيان متمايزين في الوجود لما امكن ذلك اذ الفرد ح
ح حاله بان وجود بها قبل الكل ولا يمكن ان يكون الكل سببا لوجودها واما اذا كان الاجزاء والكل موجودة بوجود واحد
فلا اذ يمكن بالحاصل قم ان اوّلا يتحقق وجوده وهو بحيث يحلله العقل الى معنيين وكل من هذين المعنيين لا يمكن ان يتحقق
وجوده وهذا مما لا يتنقض العقل وموجودية الجزء بسبب الكل في مثل هذا الجزء لا محذور فيه ولا يخفى انه لو كان الامر
كما ذكره المتكلمون من ان الشيء يجوز ان يتحقق وجوده فدفع الايراد مشكل والقول بان كلا من الاجزاء ح يكون ممكنا
والمفروض انه من الاجزاء المحمولة لاتحاده مع الكل في الوجود فيلزم حمل الممكن على الواجب فيه اولا انا لا نم لزوم حمل
اذ الحمل لا يكون فيه الاتحاد في الوجود كما في اجزاء المتصل وثانيا نمنع امتناع الحمل نعم يمتنع ان يحمل على الواجب انه
ممكن بمعنى انه محتاج الى الغير في الوجود لا انه يحمل عليه شيء يحمل عليه انه محتاج الى الغير في الوجود كيف ويحمل على الواجب
الامور السلبية والاضافية مع انها ليست بواجبة واما اذا كان الامر على ما قاله الحكماء من انه لا يجوز ذلك
وان الواجب لابد ان يكون عين الوجود فح يمكن ان يقال على ما هذا ذاته ما ذكره بعض المحققين ان المجموع الذي
فرض انه واجب الوجود لابد ان يكون عين الوجود فالاجزاء ان كان عين الوجود ايضا فكل منها واجب بالضرورة
ويمتاز عن غيره ويصير التركيب من قبيل التركيب الخارجي ويخرج الواجب عن الواجبية وقس عليه الحال فيما
اذا كان واحد منها عين الوجود وان كان كل منها غير الوجود فبالضرورة يكون وجوده زائدا عليه

عارضنا ووجودا للماهية فالحكم الاتحاد في الوجود اصطلاح لنفي هذا التركيب الخارجي اي من الاجزاء المتمايزة يكون في الاتحاد
في الوجود قطعا ولو قيل في هذا الشق ايضا انه يلزم حمل الممكن على الواجب فالحال كما عرفت آنفا ويمكن ان يستدل
بوجه كون ايضا على طريقة الحكماء بان يقال لو كان للواجب تعالى جزءان عقليان فكل منهما او احدهما ان كان في نفسه
هو اما موجود او عين الوجود وعلى التقديرين يكونان جزئين متمايزين في الوجود مزدوجة ويصير التركيب من قبيل
التركيب الخارجي وان كانا كليين فكان الواجب تعالى ذا ماهية كلية وهو ممتنع فتامل في المقام فانه حقيق
بالتامل التام قوله اقول ومع ذلك ينبغي تخصيص قول الشارح او انت خبير بان مراد المحاكم توجيه كلام
الشيخ لا الشارح في ماذكره المحشي من انه ينبغي التخصيص في كلام الشيخ وانه لا يلايم قول الشارح وقد يكون
في كتب الحكمة آه ليس له طائل اصلا ثم لا يخفى ان ماذكره الشارح اولا ايضا من ان هذا وجه كلام وسيفصل ذلك
في الفصول التالية لهذا الفصل لا يلايم هذا التوجيه فافهم قوله فغير مستقيم اذ المتقوم لا باجزاء آه
فيه انه اذا كان صورة يكون تشخصها بالهيولى على ما مر فيلزم احتياج الواجب في تشخصه الى الغير ولو كان غير الصورة
من المقدار والعوارض الجسمية فالاحتياج اظهر ولعل المحاكم اكتفى بالجسم لقياس السوى عليه فافهم قوله على
ماعرفت توجيه كلام الشارح آنفا قدرته انه بعيد قال الشارح كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة آه
فيه ان الماهية اذا صارت موجودة فمن قبل هذا الاعتراض لان يقال الماهية جزء الماهية الموجودة فيجب ان يكون متقدمة
عليها مع الماهية الماخوذة مع الوجود الماهية جزء منها وفيها فرق الاولى ان الماهية الممكنة لا تقدم للماهية عليها
لما تقرر عندهم ان الاتصاف بالامكان متقدم على الاتصاف بالوجود وبالجملة كون مثل هذا جزء جزء مسلم ومع
تقدير كونه جزءا الكونه متقدما غير مسلم نعم لو كانت الماهية سببا لوجودها والا لزم تقدمها على الوجود بالوجود
بناء على ان علة الوجود يجب ان يكون متقدما بالوجود ولا دخل له بالجزئية التي مانحن فيه مع انك قد عرفت
جواز تطرق المنع الى ذلك ايضا فافهم قال المحاكم يكون كل واحد منهما آه فيه ايضا ما قد عرفت ان ليس
الماهية الموجودة الماهية مع الوجود حتى يقال ان الماهية والوجود كلاهما جزء لها فيجب تقدمهما عليها ومنع
القول بالتقدم في الوجود على ماذكره المحاكم اظهر منعه في الماهية لان الوجود ظاهر ان وجوده في نفسه ليس
متقدما على الماهية الموجودة اذ ليس له وجود في الخارج ووجوده في الذهن ظاهر انه لا دخل له في الماهية الموجودة
ولو جعل الوجود في الذهن اعم من الوجود في البواقي العالية لان الوجود في المبادي العالية ولو فرضنا ما فرض
الموجودية لكن ليس ما نحن فيه اذ الكلام في كون الوجود متقدما باعتبار الجزئية على الماهية الموجودة ووجوده في

المبادي

لا لكن انه يجوز تقدمها
على الماهية الموجودة
وهو الذي تقدم
سابقا ان الماهية
لا يجوز ان يكون سببا
لوجودها منه ره

له

المبادي منه

والوجود باعتبار منه

المبادي العالية ليس جزءا للموجود منشاه بوظ ووجوده النفس الامري الذي باعتبار وجود منشا انتزاعه فظاهر باعتبار
الماهية الموجودة لانها منشا انتزاعه فكيف يكون متقدما عليها باعتبار هذا النحو ولو فرض ان المراد وجود الرابط
فنقول ان وجوده الرابطي هو موجودية الماهية فكيف يمكن ان يكون متقدما على الماهية الموجودة اذ يلزم ان
يكون الموجودية متقدما على الموجودية وهو ظاهر فافهم قال المحاكم وهذا ليس بشيء فان التمثيل آه فيه بعد اذ ظاهر
كلام الامام في مطلق الهيولى والتخصيص تكلف الا ان يقال تخصيص الكلام بقرينة دليله الذي هو ان الهيولى شيء
بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو جسم اذ ظاهر ان هذا الدليل لا يجري في الاجسام الكائنة اذ الهيولى قبلها كانت
بالفعل في ضمن جسم آخر فكيف يمكن تقدمها بهذا الاعتبار على هذه الاجسام نعم لا يجوز تقدمها على الاجسام العنصرية
بزعمهم بناء على هذا الدليل فافهم قوله وقد يحصل ماذكرنا وجه آخر آه او انت خبير بان هذا الوجه هو الوجه
الذي ذكره سابقا الذي ظنا انه بعينه ماذكره المحاكم وارادة ههنا ثانيا لا بعلاقة وجه وكان ان اراده انه بعد بنا الكلام
على التنزل وترك المماشاة مع صاحب المذهب الذي ذكره فينبغي حمل الجزء الغير المتقدم على الصورة ليوافق
مذهبه وهو كما ترى اذ بعد بناء الكلام على المماشاة مع صاحب هذا المذهب لا وجه لحمل الكلام على ان هذا
التمثيل اولى من تمثيل الامام اذ ظاهر انه على هذا يجب حمل الجزء الغير المتقدم على الصورة ولا مجال لحمله على الهيولى
وبمثل هذا التنزل مما لا وقع له فتامل قوله آه في حاشية الحاشية وكذا ما يندفع ماذكره بعينه بقوله ومنه يظهر هذا هو بعينه
ماذكره في الحاشية الآتية بقوله قد عرفت جوابه ايضا قوله في حاشية الحاشية بهذه مثالها وجودنا مثل الصورة الاولى
حذف لفظ المثل كما لا يخفى قال المحاكم فهو بالنظر الى ذاته يستحق الوجود فهو واجب الوجود فنظرا ولو كان كل جزء
من الماهية المركبة واجبا فيكون كل من اجزائها موجودا ممتازا عن الآخر في الخارج مزدوجة وظاهر ان المركب اللازم يكون
اجزاؤه متقدمة عليه بالوجود وان وجوده بسبب وجودها فكيف يجوز ان يكون واجبا وكيف يمكن ان يقال انه
يستحق الوجود لاجزائه اي لكل منها لا لمجموعها الذي هو ذاته وهو ظاهر قال المحاكم وانما يكون كذلك لو كان
ذلك الغير شيئا خارجيا واما اذا كان من اجزائه فلا فقد عرفت انه اذا كان من اجزائه ايضا يكون كذلك
والفرق لا يعرف ولو اصطلح احد على ان الواجب ما يكون محتاجا الى غيره الذي هو غير جزئه وكان سببا له
فلا نزاع معه اذ لا مشاحة في الاصطلاح لكنه ليس بمجد اذ الكلام في الواجب الذي فرغ من القسمة وثبت
بالبرهان وجوده وهو الذي لا يكون محتاجا في الوجود الى غيره اصلا سواء كان جزءا له او لا فافهم قوله اقول
هذا مبني على ان كل ما يحتاج الى الغير آه بما قررنا لا حاجة الى هذا التطويل كما لا يخفى قوله وقد تقرر فيما سبق ان الفاعل
المركب آه قد تقرر سابقا انه لم يثبت اصلا كيف والمركب من الواجب والممكن ممكن مزدوجة وليس

لان مراد الشارح ترجيح
تمثيله على تمثيل الامام
بكون ماذكره مرجحا
كما لا يخفى على الكلام
لما كان منه ره

لا لاجزائها لا انما يستحق
الوجود منه

وهو فاعلية سوى الواجب الذي هو جزء منه هذا تم لا يخفى اذ لو تم هذه المقدمة التي ادعاه المحشي لا ينتظم برهان على التوحيد
بان يقال اذا تحقق واجبان كان مجموعهما ممكنا ولا بد له من علة فاعلية ولا يجوز ان يكون علته الفاعلية جزءا منه
فيكون خارجا وقد مر ان فاعل المركب اذا كان خارجا عنه فلا بد ان يكون اما علة لكل جزء منه او لبعض اجزائه
فيلزم ان يعلل الواجب بغيره فقد قال المحاكم واعلم ان هذا التوجيه وان كان منتظما الا انه لا ينطبق على هف م
كلام الامام اه قد عرفت عدم انتظامه واما عدم انطباقه على كلام الامام فليس كذلك اذ يمكن ان يكون مراد الامام
ان تلك الماهية التي اجزاؤها واجبة وان كانت ممكنة بمعنى افتقارها الى الاجزاء لكن يجوز ان يكون واجبة بمعنى استغنائها
عن سبب خارجي ووجوبها بالنظر الى ذاتها الذي هو المعنى المراد من الواجب ههنا اذ لا نعني بالواجب ههنا
ولا فرق بين القسمة الا ما يجب وجوده بالنظر الى ذاته ونكتة تحكم بناء على ما قررنا التوجيه هذا تم لا يخفى اذ لو كان كلام المهية مع
الامام وذلك بان يجوز اجزاؤها واجبة اه لا يمكن حمل ما سبقه على ان المركب وان كان محتاجا الى الاجزاء من حيث
الذات لا باعتبار الوجود لكن هذا الاحتياج لا ينافي الاحتياج في الوجود حتى لا يكون واجبا اذ يجوز ان يكون
ذات المجموع مقتضيا للوجود على ما مر مفصلا في الاجزاء الغير الواجبة فتأمل قوله ومن المعلوم ان ذات اه
فيه ان ذات الواجب تعالى لا يصير مدركا للعقول محفوفا بعوارض ولا يكون الذات داخلا فيها كحصول
منها في العقل بل يحصل شبحا في العقل ليس الا مجرد العوارض فالاولى الاكتفاء بما قبل هذا الكلام فالانسب
قوله في الحاشية وهي معرضة بما ذكرنا اذ لا خفاء اه لا خفاء في انه لا تصريح فيه بما ذكره اذ الظاهر من الوجود بشرط لا هو
الوجود المطلق مع عدم العروض على ما فهمه الامام كما تحقق ولو لم يدع الظهور فلا اقل من احتماله احتمالا لا غير
رجوح فكيف يدعي انه مصرح بخلافه فافهم قوله ومراده ان الوجود مفهوم واحد اه قد مر منه الكلام عن قريب
ايضا بيانه وتوضيحه فيقول القائلون بهذا القول اما ان يقولوا بانا نفهم بداهة معنى الوجود المطلق
ويحصل في ذهننا وهو امر كلي او لا يقولون بذلك فان قالوا به فاما ان يقولوا بقيام حصص منه بالممكنات
غاية الامر ان يقولوا بان الموجودية ليست بقيام تلك الحصص بل بالعلاقة بالوجود الحقيقي او لا وعلى
تقدير القول بالقيام فلا يخ اما ان يقولوا بصدق هذا المعنى العام البديهي على الوجود الحقيقي مواطاة او لا
فان لم يقولوا بالصدق مواطاة فلا يكون اطلاقهم الوجود على الوجود الحقيقي الا باشتراك اللفظ ولا يكون
حاصل كلامهم الا ان تسمية ذات الواجب تعالى بالوجود ولا نزاع فيه اذ لا مشاحة في الاصطلاح ثم لو كان
مرادهم بان الموجودية ليست بقيام تلك الحصص لان هذا القيام ليس للموجودية بل بسبب الموجودية سبباً ه
العلاقة بذات الواجب تعالى الذي يسمونه بالوجود فهذا ايضا مما لا نزاع فيه اذ ظاهر ان سبب الموجودية

العلاقة

العلاقة بالوجود وان كان مرادهم ان معنى الموجودية ليس قيام تلك الحصص فنفيه محال النزاع اذ لا نفهم من الموجودية الا هذا المعنى بداهة
وايضا على هذا التوجيه القول بقيام تلك الحصص وهو ظ وان قالوا بصدق هذا المعنى على ذات الواجب مواطاة وح
لا يلزم ان يكون الاطلاق باشتراك اللفظ لكن يتصور فيه ايضا الاحتمالات المذكورات آنفا وحالهما على قياس
ما عرفت وهو ايضا اذ ح يكون ذات الواجب فردا خاصا للوجود المطلق فانكار المحاكم كونه فردا خاصا لا معنى له
وان لم يقولوا بالقيام حصص منه بالممكنات بل قالوا ان هذا المعنى البديهي وجه من وجوه ذلك المعنى الحقيقي وليس له حصة
قائمة بالممكنات والموجودية ليست بقيام حصة ذلك المعنى اذ لا حصة له بل بعلاقة بين الممكنات وبين ما يكون
هذا المعنى وجها له فنفيه اولا انه خلاف البديهة لان هذا المعنى امر صفتي ما عرض وانكاره كونه كذلك مكابرة وثانيا انه يكون ح
ذات الواجب تعالى ايضا فردا خاصا لهذا الامر البديهي غاية الامر انه لا يكون ح فردا وحصة اخرى له كما في السابق
وذلك لا يوجب ان لا يكون ذات الواجب فردا خاصا منه كما في الكليات المنحصرة في فرد وان لم يقولوا انا نتعقل فردا فما
اصلا بل قالوا بان المعلوم لنا بهذا الامر الجزئي الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب تعالى بالعلم الحضوري لكن لا نعلم
بكنهه بل بوجه له بان وجهه معلوم لنا بل بالمعنى الذي ذكرنا سابقا ففيه ان انكار ادراك المفهوم كلي بديهي بمعنى مفهوم من
لفظ الوجود ومرادفاته بالعلم الحصولي مكابرة صرفة وبالجملة المقام يحتاج الى تحقيق بالتأمل التام قال الشارح واذ
ليس له جزء فهو بنفسه خارجية لا يخفى ان الشارح قال في الفصل السابق اذا ابطل الشيخ في هذا الفصل التركيب عن واجب الوجود
بوجه كلي وسيفصل في الفصول الآتية وظاهره انه في الفصل السابق يستدل بدليل عام في نفي جميع انحاء التراكيب
التي من جملتها التركيب من الماهية والوجود على ما ادرجه الشارح هناك في ضمن انحاء التركيب ثم يستدل في الفصول
التالية بدلائل خاصة تركيب تركيب وعلى هذا لا يلائم التمسك في نفي هذا التركيب الخاص بالدليل السابق
العام اذ كان الدليل السابق يبطل التركيب بغير هذا النحو يبطل التركيب بهذا النحو ايضا على ما قرره الشارح فلا وجه
لان يحيل نفي هذا التركيب الخاص بعد ان ثبت بالدليل السابق في ضمن نفي التركيب مطلقا خاصا ويستدل عليه بدليل
يحتاج في تتميمه الى الدليل السابق وهو ظ وغاية ما يمكن ان يقال ان الدليل السابق وان كان ابطل جميع انحاء
التراكيب ومن جملتها هذا التركيب الخاص لكن ابطالها بغير هذا النحو كانه اظهر وح لا محذور ان يحيل نفي هذا التركيب
الخاص مطلقا خاصا ويستدل عليه بدليل يحتاج في تتميمه الى الدليل السابق باعتبار اجزائه في نفي النحو الذي
ابطاله اظهر كما هو واقع ههنا وهو كما ترى والاولى ان لا يحيل الفصل السابق متضمنا لابطال هذا النحو
من التركيب لما عرفت من انه يشكل اجراء دليله فيه بل نقيت هذا المط بهذا الدليل الذي ذكره في هذا الفصل
متفرعا على الدليل السابق وح لا خدشة فافهم قال الشارح اعني كالانية الثانية اقتضى بان الكمالات

الثانية الصالحات ما يتعلق وجودها بانواع الاجسام فقط مثل الحرارة للنار والبرودة للماء من الكمالات الثانية
لهما وليس وجودها مما يتعلق بها فقط والا لاستحال تغيرها مع بقائها كما قال الامام فافهم قال الش وكبرى القياس
قوله فواجب الوجود اه هذا ايضا الالتئام ما سبق من ان الشيخ نفى التركيب بوجه كما وسيفصل في الفصول الآتية
اذ على هذا الامر للتمسك بالدليل السابق على ان الش جعل المقصد في هذا الفصل ان كل جسم ممكن لا نفي انقسام
الواجب في المعنى والكم الذي هو من تفاصيل نفي التركيب بوجه كما فالظاهر ان الشيخ بعد ابطال التركيب فرع عليه امرين
احدهما عينية الوجود للواجب وثانيهما ان الجسم المحسوس وما يتعلق وجوده ليس بواجب بل ممكن بل ان الواجب
ليس بالجسم المحسوس وما يتعلق وجوده به فافهم قوله واذا احمل على ان تفسير الجملة المذكورة له هذا هو الذي ذكره الحاكم
بقوله لكن المراد ان الوجود ليس اه فافهم قال الحاكم ولا جزء لمهية شيء من الممكنات بل هو طار عليها فان قلت
كيف ظهر ان الوجود لا يكون جزء شيء من الممكنات قلت الوجود اذا كان جزء الممكن فاما ان يكون جزءا خارجيا او
عقليا فان كان جزءا خارجيا فظ ان الوجود الذي هو جزء كان موجودا قائما بذاته فكان واجبا اذ مناط الواجبية
عندهم ليس الا عينية الوجود القائم بذاته وقد ابطلوا التركيب الحقيقي من الواجب وغيره على ان الظاهر ان مرادهم
هٰهنا ان الممكن لا يكون تركيبا من الوجود وغيره الذي لا يكون شيء من اجزائه واجبا اذ جواز تركيبه من الواجب وغيره
معتقد لكن ولئن كان جزءا عقليا فيمكن ان يقال ان الوجود اذا كان امرا حقيقيا موجودا في الخارج فظ انه موجود
بنفس ذاته لا بعروض وجود لكن ان سواء قيل انه موجود بالتوارده او موجود مع الكل بوجود واحد واذا كان
موجوديته بنفس ذاته فكان موجودا متميزا منفردا على ما اشرنا اليه سابقا ايضا ولا يعني بموجوديته مع جزء الكل بوجود
واحد فآل الكلام الى القسم الاول وايضا اذا كان موجوديته بنفس ذاته فكان واجبا سواء قلنا بجواز
موجوديته مع الكل بوجود واحد اولا وقد عرفت انه ليس الكلام هٰهنا في تركيب الممكن من الوجود الذي يكون واجبا
فافهم قوله واذا انتفى تلك المهية الامكان اه فيه نظر لان كون جنس الوجود ممكنا لا يستلزم ان يكون الوجود
ممكنا لما عرفت سابقا من انه يجوز ان يكون كل من صنفين ممكنا ويكون مجموعهما بحيث يجب وجوده بالنظر الى ذاته
ولئن اراد انه اذا صدق على الجنس انه ممكن يجب ان يصدق على النوع ايضا انه ممكن ضرورة حمل الجنس على النوع
ففيه ما مر اذ لا يجب حمل جميع ما يحمل على الجنس على النوع الا يرى انه يحمل عليه انه جنس ولا يحمل على النوع فلا بد في
ابطال هذا الاحتمال بما ذكرنا سابقا من الوجهين وسيشير الحاكم الى الوجه الاخير منه فافهم قوله تتعدد الواجب بعد   قوله م
ويمكن ابطال الضبا من دون البناء على التوحيد بان يقال كما مر من ترتيب انه اذا كان الوجود جزءا كان متميزا
منفردا في الوجود لا محالة فيصير من الاجزاء الخارجية قوله ويلزم من امكانه امكان الواجب قد عرفت ما فيه

ود

قوله اقول هذا بناء على ما سبق منه انفا انه لا يحتمل ان يكون هذا الاعتبار ما سبق منه لان ايراد كون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام
الحقيقة لذاته تعالى لكن مخدوش ليس باعتبار ان هذا ليس مذهبهم بل باعتبار ان هذا الكلام من الشيخ ان اراد انه تعالى لا يشارك شيئا من الاشياء
في المهية فكلام الش ينافيه مع انه مذهبهم الا ان يقال اراده ان كيف توجيه السوال الذي حرره الامام انه كيف توجه   انه ل
السوال باعتبار جوابه لان الشيخ في الجواب ينكر المساواة فاذا كان السوال باعتبار مساواة ذاته تعالى لوجودات الممكنات
فكيف يقع الجواب بانكاره مع انه مذهبهم على زعم الامام وكانه ما ذكره بعد ذلك من قوله على ان الشيخ في تقرير السوال و
الجواب مناقض لمذهبه يرشد الى ما ذكرنا باعتبار زيادة لفظ الجواب فافهم قوله نفي الحقيقة ما ذكر اعتراض على
الشيخ لا على الامام لا يخفى انه يمكن توجيه كلام الشيخ على زعم الامام ايضا بانهم قائلون بمساواة ذات الواجب لوجودات
الممكنات على وجه لا يرد مناقض بان يحمل السوال على الوجه الاول الذي حرره الحاكم ويقع الجواب
بان اشتراك الواجب مع مهيات الممكنات في الوجود لا يستلزم اشتراكه معها في ذاتي من الذاتيات
وح لا محذور اصلا ولعل مراد المحشي انه على توجيه الامام يرد مناقض على الشيخ حسب ما زعمه الامام من
مذهبهم لا انه على هذا الزعم يرد المناقض على الشيخ في الواقع بهذا ثم يمكن ان يوجه من جانب الامام ايضا بانه حمل سوال
الشيخ اولا على الوجه الثاني الذي حرره الحاكم واجاب بما اجاب ثم استضعف ان هذا الجواب لا يوجب
الا عدم مشاركة الواجب لمهيات الممكنات ولا ينفي مشاركته لوجوداتها وهذا يكفي في الايراد لا يقال
قلت انه لا يشارك شيئا من الاشياء في المهية والوجود ايضا شيء له مهية ثم لما استشعر بانه يمكن ان يحقق
الزوج كلامه بالمهيات ويخرج الوجود خلاصا فاه اعترض بوجه لكن وقال وايضا فنقول انك استدللت على
كون مهيته تعالى مخالفة لسائر المهيات بان مهيته تعالى تقتضي الوجوب وسائر المهيات تقتضي الامكان فنقول ايضا
ذاته تعالى تقتضي الوجوب والقيام بالنفس ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والافتقار الى الغير
فان كان الاستدلال بالاختلاف في اللوازم على اختلاف الملزومات صحيحا وجب القطع بان ذات الله تعالى غير
مساوية لوجودات الممكنات في الحقيقة وح لا يبقى الا احد المذهبين الاخرين احدهما القول بان لفظ
الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وثانيهما ان وجود الله تعالى صفة مقارنة لحقيقته اخرى والشيخ
لا يرضى بهذين القولين ولئن لم يلزم من الاختلاف في اللوازم الاختلاف في الملزومات بطل استدلالكم بالكلية
انتهى وعلى هذا الاجمال لما ذكره المحشي ولا حاجة الى ما ذكره من الوجهين في تصحيح الكلام بهذا ولا يخفى ان الاولى
على زعم الامام ان يوجه سوال الشيخ اولا على وجه الاجمال بان لا يتعرض لخصوص الوجود او المهية ثم يجاب
بما ذكره الشيخ ثم يعترض عليه بانه يجري في المهيات فقط دون الوجودات ثم يقال انه ان فرض ان

كلامكم في خصوص الجهات فرد ح اراد لكونه هو الذي نقلنا آخر الامام ثم لا نقال انه فيما نقلنا من الامام سهو ظ اذ بعد
القطع بان وجود الواجب تعالى غير مساو لوجودات الممكنات في الحقيقة لا معنى لان يتوقف احد المذهبين الآخرين كيف
والمذهب الاخير انما هو على تقدير مساواة وجود الممكن لوجود الواجب اذ ح ينبغي ان يكون وجود الواجب ايضا
مقارنا كما في وجود الممكنات لانا نقول ان الامام ما قال انه بعد القطع بان وجود الواجب غير مساو لوجودات الممكنات
يبقى احد هذين المذهبين بل بعد القطع بان ذات الواجب غير مساو لها و ح يصح الكلام لان بعد هذا القطع ان قيل ان ذاته
تعالى وجود ايضا موجودية ليست بقيام الوجود بل بعينه الوجود فيلزم القول بالاشتراك اللفظي على زعم الامام
ولئن لم نقل انه وجود بل امر آخر فيكون موجوديته بمقارنة الوجود فيلزم الامر الثاني فتدبر **قوله** وايضا حذف الاجزاء
الخارجية في السؤال لا وجه له لان فيه سهوا اذ الاجزاء الخارجية لما لم تتصور في الواجب وقد ابطلها بالدليل العام والخاص
علم ان عدم امكانها لا وجه لايراده ههنا انه ههنا امر آخر وهو ان ما نقل الامام في المنطق من الحكمة المشرقية من الاحداث الاجزاء الخارجية
والمحدث اللازم كلام ذكره الامام ثم من قبل نفسه لا من الحكمة المشرقية و ح فنقل الحاكم غير مطابق للواقع فافهم **قال**
الحاكم فان الحكماء لا يثبتون له آه فيه ان الحكماء لا يثبتون له اللوازم الانفصالية المغايرة لا اللوازم المحلية وكيف
ينكر احد ان يصدق عليه تعالى عالم وقادر ومريد وغير ذلك ومدار التوقف على مثل هذه اللوازم لا اللوازم الانفصالية
مع انهم لا ينفون اللوازم الانفصالية ايضا مطلقا بل اذا كانت موجودة خارجية واما اللوازم الاعتبارية
فلا ينكرونها فافهم **قال** الشيخ والاقتصار باضافة المعنى الايجابي الى السلب للاعراض هذا يدل على ان عدم كون
العرض بمعنى الموجود في موضوع جنسا للاعراض انما هو من عدم كون الجوهر بمعنى الموجود لا في الموضوع جنسا للجواهر
و ح يصح الاستدلال اذ التنبيه به عليه وانت خبير بانه ليس كذلك بل الظ ان الشيخ اراد دخول السلب فيه فتدبر
قوله وكلام الشرح كالصريح عليه آه الظ انه لا تصريح في كلام الشرح عليه بل الظ خلافه اذ لو كان مراده ان اثبات
الواجب بطريقنا اولى من اثباته بالطريقة المشهورة لكان ما ذكره من الدليل غير واقع موقعه بيانه انه
قال من الدليل ان الاستدلال بالعلة على المعلول اولى باعطاء اليقين من عكسه لان ذا السبب لا يعطي اليقين
وهو فيما اذا كان للمطلوب علة ام لو توقف بها وظ انه فيما نحن فيه ليس كذلك اذ الواجب تعالى لا علة له فلو استدل
عليه من معلولاته لكان معطيا لليقين ايضا فلا تفاوت ح بين البرهانين والقول بانه يكفي في الاولوية
مجرد ان الاستدلال بالمعلول على العلة قد لا يعطي اليقين ولئن لم يكن فيما نحن فيه لا يخرج عن تكلف فافهم **قوله**
لان الملحوظ اولا في هذا الطريق آه لا يخفى ان الوجهين اللذين ذكرهما للاولوية ليس لهما كثير دخل في وجود ذلك لا يعتبر
هذه الطريقة طريقة الصديقين اللذين يستشهدون بالحق لا عليه كيف وهذه الطريقة ايضا استشهاد بالوجود المعلوم

بداهة

بداهة على الواجب تعالى وظ ان الوجود البديهي امر اعتباري وهو غير الواجب تعالى بل بالوجود المعلوم بداهة الذي هو غير الواجب
تعالى وعلى التقديرين فقد استشهد على الحق بغيره الا ان بين الامر على رأي المتألهين ويقال ان المعلوم بداهة هو الوجود الحقيقي
الذي هو عين ذات الواجب تعالى وللممكنات علاقة به فالاستشهاد ح على الحق بالحق لا بغيره لكن انت تعلم ان محط
الامر على هذا الطريقة اثبات ان الوجود امر حقيقي وليس باعتباري اصلا والشيخ لم يتعرض له اصلا ولا اقل في عنوان
براهينه فما وجه تسمية طريقته طريقة الصديقين و بل هذا طريقة الصديقين بل الصادقين وعجبا للقوم غرتهم
بلاغة العبارة من الشيخ وزعموا ان اثبات الواجب تعالى بهذه الطريقة برهان لمي وتعرضوا لبيانه وتكلفوا
لما تكلفوا ولم يأتوا بما يشفي العليل ويروي الغليل ولئن شئت الاطلاع على حقيقة الحال فعليك بمراجعة الحواشي التي
كتبوها على الالهيات شرح التجريد **قوله** ثم بعد ذلك افاد ان اثبات الممكن آه فيه انه لا فائدة في هذه الافادة
لان كون اثبات الممكن بالواجب تعالى اولى من عكسه اي نفع له للشيخ لان طريقة الشيخ ايضا استدل منها على الواجب
من الممكن الذي هو الوجود ولو قيل ان هذا ليس استدلالا من المعلول على العلة بل استدلال من نفس الوجود وهو
عين ذات الواجب تعالى عليه فلم يكن استدلالا من الممكن على الواجب على ما بينا آنفا ففيه انه بعد تسليم ذلك
يكفي هذا الكلام في ترجيح طريقة الشيخ على طريقة غيره ويندفع كلام الحاكم ولا حاجة ح الى ما ذكره المحشي اولا من قوله
ولعل المراد الى هنا وهو ظ لاولى بسياق كلام المحشي ان يقال ثم بعد ذلك افاد ان اثبات الممكن بالواجب
لانه استدلال بالعلة على المعلول اولى من اثبات صفته تعالى واحوال المصنوعات المخلوقة واحوالهم لكن لا يخفى
ان هذا التوجيه لكلام الشيخ والشارح يأباه ظاهرا استشهادهما بالآيتين وتطبيقهما على الطريقتين
اذ الظ من الآية الاولى وكذا من عبارة الشارح ان المراد منها الاستدلال على وجود الحق بالآيات الواقعة في الانفس
والآفاق الا ان يحمل قوله انه الحق على ما يعم وجود الحق تعالى وصفاته الحقة وكذا الحال في قول الشارح على وجود
الحق فافهم **قال** الحاكم فان قلت هذا مناف لما سبق آه يمكن ان يقال كان هذا مبنيا على زعم الجمهور من ان الايجاد
ايضا هو الاخراج من العدم الى الوجود ولعل هذا اولى مما ذكره الحاكم في الجواب **قوله** اذ الظ ان تلك المسول
سول عرضية لا يخفى ما في هذا الظهور اذ الظ ان البناء يحصل حركات قسرية في الآلات والاحجار كثيرا
ثم يحصل الحركات الوضعية ايضا فيها وهذا ليس بضائر لكلامهم اذ ليس غرضه الحصر في الحركات القسرية وبعد
ظ وما ذكره من ان البناء ليس فاعلا للميل القسرية على تقدير فرض الحركة في الآلات حقيقة بل فاعلها طبيعة
المقصود لعله ايضا سهو اذ بعد ما ثبت سابقا ان فاعل الحركة القسرية طبيعة المقصود وانها تحدث
الميل فيه يتعين القاسر ظ ان مراد الحاكم ههنا ان البناء يحدث ميلا قسريا في الآلات والاحجار وانه تحدث

[illegible]

[illegible]

فيها بالوسائط لان دون الواسطة والمنافسة في امثال ذلك مما لا يليق بعد ظهور المراد فافهم **قال** الشارح احدهما
ان ايجاد الفاعل للفعل اه الشارح تبع الامام في ان جعل قول الشيخ لان العالم عنده لا قوله وقالوا لو كان اشارة الى هذا الدليل
الذي ذكره الشارح والظاهر من كلام الشارح انه دليل على اصل ما ظنه الجمهور من ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله
انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وانت خبير بان الظاهر من سياق كلام الشيخ انه ليس كذلك
بل ليس هذا الاستدلال الا على ذلك بل بعد ما قرر ان ظنهم هذا قال انهم يقولون لو جاز على الباري سبحانه العدم لما
ضر وجود العالم لان حاجة العالم الى الباري اذا كان من اخراجه من العدم الى الوجود فبعد ذلك الاخراج لا يتصور الاحتياج
اذ لا يمكن بعد الوجود الاخراج من العدم الى الوجود والحاصل ان الظاهر من كلام الشارح ان هذا الاستدلال ايضا على قياس الاستدلال
الاخير والظاهر من كلام الشيخ انه ليس كذلك كالاخير والامام وان قرر الاستدلال على نحو ما ذكره الشارح لكنه نبأ من تغيير
كلام الشيخ وزده على نحو ما ذكرناه والعجب انه مع ذلك اي مع انه فسر كلام الشيخ بهذا النحو الذي ذكرنا قال انه حكاية عن
نحو الذي ذكرناه وهو ان نقل الشارح محصلهما فافهم **قال** الشارح جميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها الانسب
ان يقال اجميع اجزائه يتعلق بالفاعل ام بعضها كما لا يخفى **قال** الحاكم اذ ليس هنا الا معنى واحد ليس كذلك بل هاهنا
معنيان احدهما معنى الفعل والاخر معنى الحدث وغرض الشيخ انا نطلق لفظ الفعل على الحدث سواء كان معنى لفظ
الفعل في اللغة او العرف مساويا بالحدث اولا ولا يخفى ان هذا التوجيه اولى واظهر مما ذكره الحاكم **قال** الحاكم
واذ قد سماه بالمفعول وكان المتكلمين اه بهذه افادة صحيحة اما اولا فلان التوهم الذي ذكره لا وجه له اذ لا شك ان
اصطلاحهم ظاهر واما ثانيا فلانه بعد تسليم ذلك التوهم نقول ظ انه لا غرض للشيخ في ان يبين ان اصطلاح المتكلمين
ليس ما وقع من اصطلاحه اذ ليس هذا في الحقيقة اصطلاح من الشيخ بل يعبر من هذا المعنى عن هذا المعنى بلفظ
الفعل تسهيلا او اختصارا كما يعبر عن الشارح بالمحدث اختصارا اذ مثل هذا ليس اصطلاحا فان الاصطلاح
فيه نوع لمقتضيه وترجيح على اصطلاح الغير على ان الظاهر من المتكلمين لا يقولون انا نصطلح على ان نعبر بلفظ
الفعل بالمعنى الذي ذكره بل ان معناه في اللغة هكذا كما اعترف به الشارح ايضا فافهم **قال** الحاكم وايضا لما
كان المفعول من زعم اه بهذه ايضا احقيقة صاحبها في السماحة كما لا يخفى **قوله** لا يتشكل فيها افادة وضع اه
فيه ايضا مسامحة لان السكين ليس من فعل القاطع فافهم **قوله** الاظهر ان يعقبه الشارح اذ ليس كما اه فيه اولا
ان تعقبه الامام ليس بحث على الشيخ اذ هذا بحث لغوي لا يليق بالمقام وليس في كلامه ما يقرح بذلك اصلا
بل ليس غرضه الا بيان الواقع وتحقيقه ظاهره ونقض الشارح جوابه الا ان يحمل كلام الشارح على التحقيق ايضا
لكن حمل كلام الحاكم والمحشي عليه تكلف جدا خصوصا مع جابان الامام في صدد البحث وثانيا ان ماذكره الامام

اذ علمت

اذ بحث لغوي صرف ليس الا الاستدلال الذي ذكره الشيخ على ان لفظ الفعل لا يختص بالاحداث بارادة كما يقرح بذلك غرضه
لان اخذه القدر المشترك بين الفعل والصنع والايجاد واطلاق لفظ الفعل عليه بحث لغوي ايضا في كتاب
بانه ليس مختصا بلغة دون لغة كما ذكره المحشي او انه اصطلاح من الشيخ لا بحث لغوي على ما ذكره الحاكم **قوله** والما قوله
ولما كان الفعل اه لا يخفى ما فيه من التكلف ومثل هذه الامور انما هي من التعصبات الباردة كما لا يخفى ما الباعث
غيرته **قوله** ويمكن دفعه بتوجيهنا بان ليس اه لا يخفى بعده **قوله** ويمكن ان يقال ايضا هذا وقع اه هذا الوجه قريب
لكن قد عرفت ان الامام ليس غرضه الايراد حتى يحتاج الى دفعه الا ان يحمل الكلام على التحقيق لكن كلام المحشي والحاكم يابيان عنه كما ان
قال الشارح مع ان دعوى المجاز تفتقر الى تسليم صحة الاستعمال وذلك بين اه فيه نظر لان صحة الاستعمال بعنوان المجاز لا تدل
على صدق الكلام في الناقض اذ لعله كان مستعملا على الناقض لو كان مستعملا بطريق الحقيقة وظاهر انه لا ينفع الشيخ
عدم الاستعمال على الناقض بين استعماله فيما يتبادر منه في العرف لا اطلاقا وهو ظ **قال** الشيخ بكلمة واشارة فالان
لنتكلم في الاربع اه لما كان كلامهم في هذا البحث مشوشا جدا فلا باس ان نفسر الكلام في الابحاث التي تتصور في
هذا المقام وتحقيق القول فيه وتنقيح انشاء الله تعالى ثم نشرع في تحقيق كلامهم وتعديله وجرحه فنقول اعلم
ان هاهنا مقصود ابحاث الاول ان يمكن زعم بعضهم اما بطريق البداهة او من الدليل كما سيشير اليه ان صنع الفاعل
هو ان يخرج الفعل من العدم الى الوجود ولا صنع له سواه وهو المراد بالاحداث وهذا هو الظاهر من الفصل
السابق الذي ذكره الشيخ وعلى هذا يمكن ان يتفرع امران احدهما عدم امكان ان يكون ممكن قديم لان الممكن لا بد ان يكون
له موجد بالضرورة واذا كان الموجد الاحداث ولا يتصور في حقه فلا يمكن ان يكون ممكن كذلك وثانيهما عدم احتياج
الباقي في البقاء الى مؤثر وهو ايضا ظ اذ لو كان اثر المؤثر ما ذكر ولا يتصور ذلك الا حال الاحداث فلا تاثير بعده
قطعا وسيبطل هذا الضعف بما فصله الشيخ في الفصل السابق وتحليله معنى الصنع والايجاد ونحوهما الى ما
فعلوا وبان ان الاخراج من العدم الى الوجود يرجع تحققه الى افادة الوجود ويكون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم في الحقيقة
صنع الفاعل افادة الوجود وهذا الذي ذكره الشيخ امر محقق لا ريبة فيه ويحكم به الوجدان السليم وعند بطلان
هذا الضعف يظهر انه لا امتناع في كون ممكن قديما من هذه الجهة بل ان كان امتناع فمن جهة اخرى وكذا الظهر
انه لا يثبت عدم الاحتياج في البقاء الى مؤثر بهذا الوجه لكن تحقق ابطال ذلك الضعف لا يثبت ايضا
جواز ممكن قديم ولا احتياج الباقي في البقاء بل كل من طرفي المسئلتين في على الاحتمال ويحتاج في ثبت دليل
من خارج على احدهما الترجيح ان لا يقول احد بهذا الراي بل يسلم ان اثر الفاعل هو افادة الوجود لكن
يقول ان افادة الوجود لعلها مشروطة بسبق العدم وعلى هذا ايضا يمكن ان يتفرع عدم امكان ممكن

قديم كما ذكرنا من انه لا بد له من فاعل ولما كان افادة الفاعل مشروطا بسبق العدم فى صحته فلا يتصور له فاعل فيمتنع وجوده واما
عدم الاحتياج فى البقاء فلا يتفرع عليه اذ يجوز ان يكون افادة الفاعل للوجود مشروطا بسبق العدم ومع ذلك كان المعلول
فى جميع اوقات وجوده بعد العدم محتاجا الى الفاعل وهو ظاهر والحق فى ابطال هذا القول ان يقال بعد ما ثبت ان اثر
الفاعل ليس هو الاحداث بل افادة الوجود بحكم الوجدان ان سبق العدم لا مدخل له فى تلك الافادة بل هو فيما
هو فيه من مقارنات الافادة لا من متمماته ومصححاته وبهذا الابطال امتناع الازلية للممكن بهذا الوجه الا ان يثبت
وجه آخر الثالث ان علة الاحتياج هو الحدوث او الامكان والحق ان فى هذا القول اجمالا والتفصيل
فيه ان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث ان كان المراد منه ان اثر الفاعل هو الاحداث على ما هو المذهب الاول
فقد مرّ القول فيه مع انه لا معنى حينئذ فى جعله مقابلا للامكان اذ لا يتصور بهذا المعنى ان الامكان بل يجب ان يجعل
مقابلا للوجود وان كان المراد انه لا يتصور التأثير فيما لم يكن عدم فهو فرع المذهب الثانى وقد عرفت حاله وعلى هذا
يكون المراد بمقابله ان الامكان يكفى فى تأثير الفاعل ولا احتياج الى الحدوث بل لو كان ممكن قديم ايضا يصح التأثير فيه
وان كان المراد ما هو الظاهر منه ان الحادث يحتاج الى المؤثر لا الممكن حتى انه اذا كان واجب حادث احتاج الى مؤثر
واذا كان ممكن قديم لم يحتج اليه فقط اذ ارتبط ضرورة واى جهة تكون الحادث محتاجا الى المؤثر سوى انه لا يلزم ان
يكون وجوده من نفسه الذى هو معنى الامكان وكيف يعقل ان يكون الواجب محتاجا الى المؤثر او الممكن غير محتاج
الى المؤثر بل كيف يمكن ان يقول بمثل هذه الاقاويل قايل ويتفوه به عاقل ولا يخفى انه على هذا القول ايضا
لا يلزم نفى احتياج الباقى فى البقاء الى المؤثر اذ يجوز ان يكون علة الاحتياج الحدوث بهذا المعنى ويكون الحادث
فى جميع اوقات البقاء محتاجا الى المؤثر وكذا لا يلزم من كون علة الاحتياج الامكان ايضا احتياج الباقى فى البقاء
الى المؤثر اذ يجوز ان يكون الامكان علة للاحتياج لكن كان ذلك الاحتياج حال الحدوث فقط نعم لو قال احد بجواز
ممكن قديم لامكن الالزام حينئذ بالاحتياج فى البقاء كما سيظهر ولا يذهب عليك ايضا انه لو حمل الحدوث على معنى
الحدوث بالفعل والعلية على معناها المتبادر فتغير فساد هذا القول اظهر من ان يخفى لا سيما اذا اريد الظاهر
الذى نقله الشارح عن الامام فلا بد من تأويل الحدوث الى الحدوث بالنوع او كونه بحيث اذا وجد كان مسبوقا
بالعدم او بصرف العلية عن معناها الظاهر ويقال المراد ان كل حادث محتاج الى كل ممكن ويمكن ايضا ان يكون المراد
من ان علة الحاجة الحدوث هو ما سنذكره فى الاحتمال الآتى وسنفصل القول فيه الرابع ان يقال ان الحادث
يحتاج حين الحدوث الى الفاعل لا بعده لا من جهة ان علة الاحتياج او المعنى المتعلق بالفاعل هو الحدوث
بل باعتبار ما مرّ سابقا من مشاهدة بقاء البناء بعد البناء ومن لزوم تحصيل الحاصل ومن الدليل الاخير ولا يخفى

لمن قايل

فى قابل هذا القول ان كان قائلا بجواز وجود ممكن قديم فيمكن الالزام عليه بان هذا الممكن كيف استناده الى المؤثر وليس
ان حدوث له ولا يمكن ان يتعين آن يكون فيه الاحتياج اذ مع كونه ترجيحا بلا مرجح يلزم ان يكون وجوده قبل هذا الآن
من دون مؤثر وهو محال الا ان يقال بان علة الاحتياج ليس هو الامكان والممكن القديم لا حاجة له الى مؤثر وقد عرفت
رجع يقول
بطلانه ضرورة والقول بان الازلى يحتاج فى البقاء دون الحادث تحكم بحت وان لم يقل به فيمكن الالزام عليه ان
كان حكيما بما هو راى الحكماء من وجود الممكنات القديمة وان لم يكن حكيما فلا الزام عليه من هذه الجهة ومما ذكرنا
ظهر انه يمكن ان يتفرع على هذا القول عدم وجود ممكن قديم بان يقال لما ثبت ان الباقى لا يحتاج فى البقاء والممكن لا بد له
من احتياج وعلى تقدير الازلية اى آن يفرض يكون فيه البقاء والمفروض ان لا حاجة فيه فيرتفع الاحتياج راسا
والقول فى الاحتياج فى الازلى فى البقاء دون غيره تحكم كما مرّ وفى رد هذا القول لا بد من امرين احدهما رد دلايله
والآخر اقامة الدليل على بطلانه اما رد دلايله فقد مرّ رد دليله الاول واما الثانى فرده ايضا ظاهر اذ التحصيل
حاصل لان استناد الوجود فى كل آن يفرض كانه امر آخر ففى الآن الاول يستند الوجود فى هذا الآن الاول الى
الفاعل وفى الثانى يستند الوجود فى هذا الآن الثانى اليه وليس ذلك تحصيلا للحاصل قطعا وكذا الحال فى الدليل
الاخير لان الوجود لو كان مفتقرا الى المؤثر من حيث هو وجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد كذلك وبطلانه اظهر
من ان يخفى لجواز ان يكون الافتقار لوجود الممكن او للوجود الحادث ولا يلزم ان يكون الافتقار فى حال الحدوث
فقط ولا يذهب عليك ان هذه الدلايل كما يمكن ان يجعل دليلا على هذا القول يمكن ان يجعل دليلا على القول الاول كما جعل
الشيخ ظاهرا وعلى هذا يرد ايراد كذلك ايضا على الدليل الاول والثانى وهو ان مدعى الدليلين ليس الا على خصوص
ان المعنى المتعلق بالفاعل هو الحدوث اى الخروج من العدم الى الوجود بل يجوز ان يكون المعنى المتعلق هو الوجود
ويكون المعلول حال البقاء غير محتاج الى الفاعل ويبقى مقتضى الدليلين بحاله الا ان يدعى ان اثر الفاعل لو كان
هو الوجود فالبديهة حاكمة بانه لا فرق بين آن الحدوث وبين غيره فيلزم ان يكون محتاجا فى جميع الآنات
مع انا نشاهد بقاءه بعد الفاعل فلا بد ان يكون اثر الفاعل هو الحدوث لكن هذا انما يتمشى فى الدليل الاول واما
الدليل الثانى فلا اذ بناء على الفرق حاصل بلزوم تحصيل الحاصل فى الآنات الاخرى دون الاول ومما ذكرنا
ظهر ان الاولى ان يجعل الدليلين الاولين اللذين ذكرهما الشيخ دليلا على هذا المطلب لا على المطلب الذى ذكره الشيخ
واما الدليل على بطلانه فاولا لما ذكر من انه لا فرق بالبديهة بين آن وآن فى الاحتياج الى الفاعل وثانيا
ان الممكن حال البقاء اما ان يكون وجوده بلا سبب او بسبب والاول محال ضرورة اذ ثبوت كل شىء لشىء فهو
بسبب سوى الذاتيات ثم اذا كان عين الوجود يمكن ان يكون موجوديته بلا سبب على ما هو طريقة الحكماء لكن يمكن ان

واجبا ولا ممكنا اذ مناط الواجبية عندهم ليس الا علية الوجود وعلى الثاني فاما ان يكون سبب الذات او غيرها والذات
لا يمكن ان يكون سببا للوجود على راي الحكماء لما مر من ان الوجود لا يمكن ان يكون سبب الماهية واما على راي المتكلمين المجوزين
لذلك فنقول ليس كان الذات سببا للوجود ظن بان يكون واجبا فتعين ان يكون غيرها وهو المطلوب ويمكن ان يقال على راي
المتكلمين انه يجوز ان يكون الذات سببا للوجود بشرط الوجود السابق اي الحاصل له من الغير وبذلك لا يلزم كونها واجب
الوجود الا ان يقال ان الموجودية السابقة لما لم يكن في هذا الآن فكان يكون معدوم سببا للوجود وهو باطل ضرورة
ويمكن ان يقال انهم لما جوزوا ان يكون الذات من دون اعتبار الوجود معها سببا للوجود كما في الباري تعالى لا يجوز
ان يكون مع امر على وهو الوجود السابق سببا للوجود تأمل ويمكن ان يقال انهم ادعوا البداهة في ان الذات اذا حصل
له الافتقار الى الغير في الوجود فلا بد ان يكون ذلك الغير موجودا فيه اذا لم يكن له افتقار الى الغير اصلا لا يمكن ان يكون
الذات بوجودها من دون اعتبار الوجود سببا للوجود كما في الواجب وبذلك يندفع ما يستشكل ويقال على انه ما يلزم
ما ذكرتم من ان الممكن يجب ان يجب وجوده ولا يكفي الاولوية الذاتية في وجوده ان ينضم الى الاولوية الذاتية من يجب به الوجود
فيجوز ان يكون ذلك الشيء عدما فلم يثبت الاحتياج الى الواجب مما ذكره فنقول من انه اذا ثبت الافتقار في الجملة
فيجب ان يكون المفتقر اليه موجودا بالضرورة ولا يبعد ان يقال ان الافتقار في الجملة انما يتحقق الافتقار الى امر موجود
في الجملة وهو حاصل فيما نحن فيه واما الافتقار الى الموجود حال البقاء فلا ويمكن ان يقال لا فرق بين حال البقاء وحال
الحدوث فاذا كان الافتقار في الجملة الى غير حال الحدوث يستلزم الافتقار الى امر موجود بالضرورة فكذلك الافتقار
في الجملة حال البقاء يستلزم الافتقار الى موجود اذ لا نجد فرقا بين الحالين في ذلك المعنى بديهة ثم لا يخفى انه لا يلزم من احتياج الباقي
في البقاء الى مؤثر احتياجه الى المؤثر الاول الا بدليل من خارج وهو مطلب آخر وايضا لا يلزم من ذلك الاحتياج جواز
حكمه قديم وهو ظاهر هذا ما يتعلق بتفصيل المقام وتوضيحه ولنشرع الآن في التعرض لكلام الشيخ فنقول
كلام الشيخ يحتمل وجهين احدهما ان يكون اول الفصل الى قوله ولان هذه الصفة دائمة تحصيل لبيان ان الممكن يجوز ان يكون
دائميا وقوله هذا الى آخر الفصل لبيان ان الباقي في البقاء يحتاج الى المؤثر وثانيهما وهو الظاهر ان يكون الى العقول المذكور
بيانا لان علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث والقول المذكور باقيا بحاله والفرق بين الاول والثاني ظاهر اذ على
تقدير ان يكون علة الحاجة الامكان لا يلزم الا انه اذا كان ممكن ازليا كان مفتقرا الى المؤثر لكن يمكن ان يكون الممكن الازلي
ممتنعا ونحن نتكلم على الوجهين جميعا اما على الوجه الاول فنقول لا يخ اما ان يكون المراد ان العقل يجوز وجود ممكن
دائم او انه يحكم بجوازه والحكم بالجواز اما بالنظر الى نفس التاثير اي ان التاثير لا يابى لذاته عن التعلق بالدوام او بالنظر
الى نفس الامكان اي ان الامكان لا ينافي الدوام او بالنظر الى الواقع فان كان المراد التجويز العقلي فلا شك

لكنها

لكنها بعيدة المطلب الى ان تاثير الفاعل ليس في الاخراج من العدم الى الوجود اذ تجويز العقل مطلقا ان يكون ممكن دائم ولا حاجة اصلا الى
التطويل الذي ارتكبه الشيخ مع انه لا ارتباط لما ذكره بهذا المطلب اصلا كما لا يخفى ولئن كان المراد الجواز بالنظر الى نفس التاثير وعدم
منافاته للدوام فان اراد بقوله كونه غير واجب الوجود بذاته بعيره آه ان مفهوم الممكن لا يمتنع ان يكون على احد النقيضين بل هم
فيه ان الالائم المقام نظير حاله ما يجيء ولئن اراد ان مفهوم الواجب بالغير لا يمتنع ان يكون كذلك فان اراد انه لا يمتنع
في الواقع او بالنظر الى ذاته ان يكون كذلك فالمصادرة ظاهرة ولئن اراد ان العقل يجوز في بادي الراي ان يكون كذلك فنحو
ان الكلام فيه اولا ان ما ذكره من ان معنى واحد اذ الحق الاعم والاخص معنى للاعم بالذات وللاخص بواسطته مردود وثانيا
اولا فيه النقض بما ذكره المحشي من عروض الكاتب للانسان والحيوان وثالثا بمنع قوله لان ذلك المعنى للاعم بذاته اولا
وللاخص بعده فيكون شبه مصادرة وسيجيء لهذا زيادة بسط وما سيذكره المحشي في توجيه هذا الدليل فنستشكل عليه
الشارح الا ان يكون فانيا انا نسلم ان التعلق بالغير يلحق الواجب بالغير لذاته لكن هذا لا يستلزم المطلوب اذ غاية ما يلزم
منه انه لو كان امر واجب بالغير دائما كان متعلقا بالغير ولا نزاع فيه اصلا بل ليس حاصل معنى الوجوب بالغير
هنا الا التعلق انما النزاع في انه هل ينافي الوجوب بالغير الدوام ام لا وظاهر ان اللازم المذكور لا يستلزم عدم المنافاة
المذكورة نعم لا يبعد ان يدعي البداهة في اصل المطلب ويقال ان العقل يحكم بالضرورة بان التاثير لا ينافي الدوام لكن
لا يبعد من كلام الشيخ اذ على هذا لا حاجة الى التطويل الذي ارتكبه اصلا ولئن كان المراد الجواز بالنظر الى نفس الامكان
فيرد ايضا مثل ما سبق من انه ان اراد انه لا يمتنع في الواقع او بالنظر الى نفس الامكان ان يكون الممكن على وجه فمصادرة
ظاهرة ولئن اراد التجويز العقلي فيكون ما ذكره من الدليل ما ذكرنا في البحثين وبعد تسليم الفضيلة يرد مثل ما ذكرنا من
انه لا يستلزم المدعى اذ غاية ما يلزم منه ان الامكان علة التعلق بالغير لذاته لا سبق العدم لكن يجوز ان ينافي الدوام
ويقتضي سبق العدم نعم يمكن ان يقال انه لو اقتضى سبق العدم لزم ان يكون يحصل له دائما العدم السابق مع
الا ان يقال انه يقتضي العدم في الزمان السابق على الوجود فيكون مقتضيا اقتضاء صحيحا اذ لا يقتضي سبق العدم
اذ المراد بالاقتضاء الاقتضاء التام واذا لم يقتض سبق العدم لم يناف الدوام اذ لو كان منافيا للدوام لكان
مقتضيا لسبق العدم لكن هذا على تقدير تمامه دليل آخر ولا مدخل له في تصحيح كلام الشيخ ثم لا يخفى ان دعوى البداهة
في هذا المطلب ليس ببعيد لها في المطلب السابق بل مثله الدعوى هنا لا يخ عن اشكال كما لا يخفى ولئن كان المراد الجواز
بالنظر الى الواقع فحاله ايضا يعلم بالمقايسة بما ذكرنا ولا يخفى ان دعوى البداهة في اصل المطلب في غاية قطعا في هذا
المطلب يتضح على زعم الشيخ بناء على ما سيذكره من قدم العالم ولا حاجة الى دليل آخر هذا ما يتعلق بالمطلب الاول
واما المطلب الثاني فحاصله ان جواز ازلية الممكن باي معنى كان من المعاني المذكورة لا يستلزم بادي الراي احتياج

لا الحق الاخص الاوقد
لحق الاعم من غير عكس
بل يعرض الحقيقة
في رتبة ما قصدنا دليلا
عليه من قوله فان
ذلك المعنى صح صح

لزم

الباقي في البقاء لكن جوازه في الواقع يمكن ان يستدل به على الاحتياج المذكور بما ذكرنا سابقا من ان الدايم لابد من احتياجه ولا يمكن
تعيين وقت له فيكون الاحتياج دايما ولا فرق بين الدايم والحادث فتثبت المط ولعله يمكن الاستدلال لجوازنا بالنظر
الى الامكان ايضا على ما يقال اذا جاز الدوام بالنظر الى الامكان فيجوز الاحتياج الدايم بالنظر اليه بناء على ان جواز الملزوم
مستلزم لجواز اللازم وقد عرفت الملازمة آنفا لكن هذا انما يستلزم جواز الاحتياج حال البقاء ولا ينفع الا في دفع
ما قيل انه يمتنع الاحتياج ولا يثبت به الاحتياج في الواقع واما جواز الازلية بالنظر الى نفس التاثير فلا ما نزله الحمل على
الشامل ايضا لكن بالنظر الى الدليل الذي ذكره الشـ على جواز الازلية بان يعني كان من ان التعلق بالغير يلحق الممكن والواجب
بالغير لذاته يمكن ان يستدل به على المط كما هو ظ كلام الشيخ كما سنذكره في الكلام في الوجه الثالث واما على الوجه الثاني فنقول
ان كان المراد من الممكن اعم من الدايم والمسبوق بالعدم فارتباطه بالمقصود ظ لكن حال الدليل ما ذكرت من ورود النقض
والمنع وان كان المراد من الواجب بالغير اعم فلا ينفع في المقصود كما سيظهر وحال الدليل ايضا ما قد علمت لكن قد عرفت
ان كون الامكان علة للافتقار ضروري لا حاجة الى دليل وامكانه سقط وكون الواجب بالغير ايضا متعلقا ضروري
البتة الوجوب بالغير حقيقة الا التعلق بالغير وبقي الكلام الآن في قوله ولان هذه الصفة دايمة اه فنقول كلامه
ان الامكان والوجوب بالغير وعلى التقديرين فما المراد انه علة الافتقار والتعلق فههنا وجوه اربعة احدها
كون الامكان علة للافتقار وفي تعبير حاصل كلام الشيخ ان صفة الامكان دايمة الحكم على المعلولات فيجب ان يكون
مفتقرة دايما لا في حال الحدوث فقط ويرد عليه ان المسلم ان الامكان علة للافتقار في الجملة لا انه علة للافتقار
دايما فلعله يكون الممكن مفتقرا الى المؤثر آن الحدوث فقط ولا يخفى انه على ما ذكرنا من ان الحكم بان الممكن يحتاج
الى المؤثر ضروري يتجه هذا الاعتراض ولا يندفع الا بالتمسك بما ذكرنا سابقا من ادعاء البداهة في عدم التفرقة بين آن
وآن او لان حال البقاء ايضا لابد ان يكون وجوده بسبب على انحو ما ذكرنا لكن لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى التمسك اولا بان
الامكان علة الحاجة الى المؤثر بل يكفي التمسك بما ذكرنا فقط وليس حاجة الى هذه المقدمة في اثبات هذا المطلب نعم هي مقدمة
حقة في نفسها ولعلها تنفع في انه لو كان ممكن قديم يجب ان يحتاج الى مؤثر لكن كان يمنعهم على ما قيل انه لا يحتاج الى المؤثر
ولو كان يمكن ايضا في اثباته بما ذكرنا من ان وجود هذا الممكن ايضا لابد ان يكون بسبب فان كان لذاته
فيكون واجبا وان كان لغيره فهو المط بل يرجع هذه المقدمة ايضا في الحقيقة الى هذا الذي ذكرنا كما لا يخفى
واما على ما ذكره الشيخ فلا انجاه لهذا الاعتراض اذ يمكن بالدليل الذي ذكره نفي هذا الاحتمال بان يقال يثبت بالدليل
ان الامكان سبب للاحتياج فقط من دون مدخلية امر آخر مثل كون وجوده في آن الحدوث او نقول ان وجود
الممكن في آن الحدوث مفتقر الى الغير وهذا الوجود وجود الممكن ووجود ما هو في آن الحدوث والممكن اعم ما هو ظ

ان الحدوث

آن الحدوث فالمعنى الذي يحكم بها يكون لازما اولا بالذات ولاخص ثانيا بالعرض فيكون الافتقار لوجود الممكن بالذات ووجود
الممكن متحقق في جميع اوقات البقاء فيكون الافتقار ثابتا دايما وعلى هذا لا مجال للايراد لكن قد عرفت حال دليل هذا بالجملة
اثبات ان الباقي يحتاج بالطريق الصحيح يحتاج الى ما ذكرنا ومجرد ان الامكان علة الاحتياج لا يندفع الايراد بالكلية ثانيها
ان الامكان علة للتعلق اي الاستناد الى الغير والافتقار اليه بالفعل وهذه المقدمة ظاهر بالبت صحيحة اذ لا
شك ان الامكان ليس علة موجبة للاستناد الى الغير والافتقار اليه بالفعل الا ان لا يراد بالعلة الموجبة وح
يصير الى الاحتمال الاول او يقال ان المراد ان وجود الممكن المتحقق في الواقع مستند الى الغير ومفتقر اليه بالفعل
وهذا المعنى حق لكنه ليس ببديهي بل المقدار الضروري ان كان ان وجود الممكن المتحقق في آن الحدوث مستند
الى الغير ومفتقر اليه بالفعل واما في الآنات الاخر فلا فلا ينفع في المقام والواجب الضرورة فيه انه بعينه
ادعاء الضرورة في ان الباقي مفتقر الى المؤثر اذ ليس محصل هذا المعنى سوى ذلك لكن لا يخفى انه بما ذكره الشيخ
من الدليل يمكن اثبات انه وجود الممكن مستند الى الغير ومفتقر اليه بالفعل لاجل انه وجود الممكن من دون مدخلية
امر آخر على النحو الذي ذكرنا آنفا بل يمكن ان يثبت بالدليل المذكور ان الامكان علة للاستناد بالغير والافتقار اليه
بالفعل بان يقال لا شك ان في حال الحدوث الممكن مستند الى الغير ومفتقر اليه بالفعل وهذا المعنى لاحق
للممكن ولكن الممكن لحاصل شرايط وجوده واسبابه والاول اعم من الثاني فيكون لحوقه للاول بذاته وللثاني
بواسطته وبهذا ظهر ان ما ذكره الشيخ مغالطة وسقط ظهور انا ما وثانيها ان الوجوب بالغير علة للافتقار
وهو بظاهره ليس بصحيح اذ الافتقار مقدم على الوجوب بالغير الا ان يأول العلية بالاستلزام او يأول
الكلام بنحو هذا التأويل وح وان كان يصح لكنه ليس بنافع في المط اذ يصير حاصل الكلام ان الواجب بالغير
مفتقر الى الغير بهذا المعنى حاصل في جميع اوقات وجود الممكن فيكون الافتقار حاصلا في جميعها ويرد عليه
ظاهرا انه غير مسلم ان الوجوب بالغير حاصل في جميع اوقات وجود الممكن كيف وهذا ليس الا اول
النزاع انما المسلم ان الوجوب بالغير حاصل آن الحدوث فقط وقس عليه حال الوجه الرابع ايضا
مع انه يرد ايضا ان التعلق بالغير ان اريد به الاستناد الى الغير فهو ليس الا الوجوب بالغير فيكون
حاصل الكلام ان الواجب بالغير واجب بالغير وهو هذيان وان اريد به الافتقار الى الغير فهو بعينه
الوجه الثالث الا ان يخصص الافتقار ههنا بالافتقار بالفعل ويعمم في الثالث ثم ما ذكره من
ان التعلق لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط
حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل ففيه انه وان صح ان الحدوث لو كان علة للاحتياج فعند ان

ما كان حادثا لا بد له من فاعل وأما ما كان دائما فلا حاجة له إلى فاعل ولئن كان ممكنا فلا يلزم بمجرد كون الباقي لا يكون محتاجا إلى المؤثر
إذ يجوز أن يكون الاحتياج للحدوث لا للإمكان وكان مع ذلك الحادث محتاجا إلى المؤثر في جميع أوقات وجوده بعد
ظاهر أنه لا يلزم أيضا احتياج الباقي إلى المؤثر بناء على ما ذكره الشيخ من أن الحدوث صفة ثابتة دائما للحادث بل حالة
البقاء أيضا قياس بما عرفت من حال الإمكان إذ يجوز أن يقول من قال بأن الحادث محتاج لا الممكن أنه محتاج آن
الحدوث فقط فلا بد في نفيه من دليل آخر ولم يمكن أن يثبت بدليل الشيخ أن مجرد الحدوث علة بأن يقال إن الحادث في الحدوث
محتاج ومتعلق بالغير بهما معنيان أحدهما الحادث مطلقا وثانيهما الحادث الكائن حال الحدوث والأول أعم
الثاني وقد حمل عليهما جميعا الاحتياج والتعلق بالغير فيكون ثبوته للأعم بالذات فيلزم أن يكون حال البقاء أيضا
محتاجا ومتعلقا بالغير لكن حال دليل ما قد عرفت هذا الحال ما يتعلق بكلام الشيخ وقد تعرض لوجه في ذلك ها هنا لا قوله
فقد بان كلام سنذكره فيما بعد إن شاء الله تعالى وأما ما يتعلق بكلام آخرين فنشتغل عنه بنقل أقاويلهم قوله وفي نقول
لكن المسبوق بالعدم إلخ أنت خبير بأن هذا الإلخ من قبيل المنع والأولى أن يقال الدليل الذي ذكره الشيخ على
ما وجهه المحشي لا يحتاج إلى أن يحمل الأعم والأخص الذي في كلامه على الأعم والأخص المطلق بل هو جار على تقدير كونهما
من الأعم والأخص من وجه أيضا كما لا يخفى قوله فالصواب أن يوجه كلام الشيخ بأن يقال إنه لا يخفى أنه إذا ثبت
أن شيئا محمول على العام لا من حيث تحققه في ضمن الخاص فقط لم يحمل على العام لذاته ولا حاجة إلى الاستدلال
عليه بعد ذلك وفرض محلا واحدا ولحوقا واحدا الذي يحصل بهذا الفرض والاستدلال السابق لبيان ثبوته للخاص ليس
بالذات إذ مجرد أن يحمل على العام لذاته لا يلزم أن لا يكون محمولا على الخاص ذاتيا فإذا فرضنا أن ها هنا محلا واحدا
ولحوقا واحدا وقد ثبت أنه للعام لذاته فقد ثبت أنه للخاص بواسطته وأنت خبير بأن نفي كونه للخاص
لذاته لا احتياج إليه فيما نحن فيه إذ يجوز أن التعلق بالغير والافتقار إليه ثابت للممكن بذاته يلزم المطلوب
من غير أن ينفي ثبوته للمسبوق بالعدم لذاته وهو ظاهر وأيضا على هذا الإحالة لا فرض الكلام في الخاص والعام
سيما إذا كان المراد العموم والخصوص المطلق كما يفهم من كلام الحاكم ونسبوا إليه كلام المحشي أيضا حيث
لم يقل في جواب منع العموم والخصوص المطلق إنه ليس بمهم لنا بل يكفي العموم من وجه أيضا كما ذكرنا إذ المفهومان
المتساويان والأعم والأخص مطلقا أو من وجه كلها متساوية الأقدام في هذا المعنى إذ لو كان معنى ثابتا
لمفهوم مع قطع النظر عن مفهوم آخر سواء كان المفهوم الآخر مساويا له أو أعم أو أخص مطلقا أو من وجه كان
ثبوته لذلك المفهوم لذاته وإذا فرض أن ثمة محلا واحدا ولحوقا واحدا يستحيل ثبوته لذلك الآخر بواسطة المفهوم
الأول ولئن كان ذلك الآخر مساويا له أو أعم أو أخص مطلقا أو من وجه فظهر مما ذكر أن منظور الشيخ ليس هذا

الخ

بل حيث فرض العموم والخصوص يظهر أن مراده غير ذلك ويستنبط عن نقل كلام الشيخ فإن قلت لا بد من فرض العموم والخصوص المطلق على أن الفرق
الخ أيضا لأن ما يثبت أن المعنى لحق الأعم لا من حيث تحققه في ضمن الخاص إنما يكون بأن يثبت لحوقه للأعم في ضمن فرد آخر فلا بد من العموم فقد تم
المساوي وأما العموم من وجه فهو أيضا غير كاف إذ ادعاء أن ها هنا محلا ولحوقا واحدا إنما يكون إذا كان فرض ثبوت ذلك المعنى
المفهومان متخصصين وأما إذا جاز أن ينفك المفهوم الآخر عن المفهوم الأول فيمكن أن يكون ثبوت ذلك المعنى له بالذات فلا بد
من فرض العموم المطلق قلت المحشي على ما يجيء بعد ذلك لا يثبت أن المعنى لحق الأعم لا من حيث تحققه في ضمن الخاص إلا إذا ثبت
للأعم مع قطع النظر عن مفهوم الأخص لا بأن يثبت له في ضمن فرد آخر وهو ظاهر وأما العموم من وجه فهو وإن كان كما ذكره لا يمكن
فيه إثبات أن ذلك المعنى لحق الأخص لا لذاته بمجرد إذ يثبت للأعم بذاته ولا من حيث اجتماعهما لا يمكن الأمر واحد ولحوق واحد بل لا بد
أن يثبت أن ذلك المعنى لا يلحقه منفكا عن المفهوم الآخر لكن قد عرفت سابقا أن هذا الإثبات أن لحوق المعنى ليس للأخص بذاته وهو غير
مهم في هذا المقام بل المهم إثبات أن لحوقه للأعم بذاته فتدبر قوله فنقول لا يخفى على المتأمل أن الوجوب بالغير أو أعلم
ها هنا وجوه لأن مراده بالوجوب بالغير إما ما هو ظاهره كما سيصرح به بعد ذلك وأما الإمكان وعلى التقديرين المراد بالتعلق
بالغير إما الافتقار إلى الغير في الوجود بمعنى أنه إذا وجد كان لا بد أن يكون أثر بوجوده أو الاستناد بالفعل والحاجة بالفعل فإن كان
المراد الإمكان والافتقار بالمعنى الأول فنقول إن كون الإمكان بعينه الافتقار مع قطع النظر عن الحدوث سواء أريد به
أنه علة الافتقار أو أنه ملزوم له أول المسألة وعين النزاع فكيف يدعي البداهة فيه بل نقول دعوى البداهة فيه صحيحة على ما هو
الحق لكن على هذا لا حاجة إلى المقدمات الأخر وإن وجه لما ذكره من العموم والخصوص وما سواه ولئن أريد الإمكان
والافتقار بالمعنى الثاني فظاهر أن ادعاء أن الإمكان علة أو ملزوم للاستناد والافتقار بالفعل باطل قطعا إلا أن يراد
لا العلة التامة بل العلة الناقصة وفيه بعيد مرتبا من الأول وحاله حاله بعينه ولئن أريد ظاهر الوجوب بالغير والتعلق
بالغير الأول أو الثاني فإن أريد بالتعلق الاستناد فيصير الكلام لغوا إذ الوجوب بالغير ليس إلا الاستناد إلى الغير
فلا يحمل على الافتقار فيصير حاصل الكلام أن الوجوب بالغير علة أو ملزوم للافتقار إلى الغير سواء كان بالمعنى أو بالفعل
نقول ولئن سلم أن الوجوب بالغير علة أو ملزوم للافتقار ولئن أريد به الافتقار بالفعل لكن فيه أما أولا فلأنه على هذا
أيضا لا حاجة إلى الاستدلال الذي ذكره الشيخ بل كان يكفي بيان المقدمة وأما ثانيا فلأن بيان المقدمة لا ينفع فيما نحن فيه
إذ غاية ما يلزم أن الباقي يحتاج في البقاء على ما اختاره الشيخ إذ غاية ما يلزم منها أن كل واجب بالغير متعلق به وبذلك
لا يثبت أن الباقي حال البقاء متعلق بالغير إذ لم يثبت أن الباقي حال البقاء واجب بالغير بل نقول إن الباقي
غير محتاج حال البقاء فنقول إنه موجود من غير أن يكون واجبا بالغير لكن ليس متعلقا به وكيف نقول ذلك فإن قيل
حقيقة الوجوب بالغير إلا الاستناد إليه والتعلق به والافتقار إليه ولو قيل إنا نمنع أن الباقي وجوبا حيث

البقاء بناء على ان الموجب للوجود وليس وجوبه من ذاته والالكان واجبا لذاته هذا بل لمن يكون من غيره واذا كان واجبا بالغير كان متعلقا به لهو بعينه الدليل الذي ذكرنا سابقا على هذا المطلب وح لاحاجة الى هذا الدليل الذي ذكره الشيخ اولا لاثبات لمن التعلق للوجوب بالغير لا للحدوث وثانيا لاثبات لمن التعلق اذا كان للوجوب بالغير فكان الباقي متعلقا بالغير لانه واجب به اما الاول فظ واما الثاني فلانه بعد اثبات لمن الباقي واجب بالغير حال البقاء لاحاجة الى اثبات التعلق به اذ ليس هذا امتناع حاجة فيه اصلا بل ليس النزاع الا في لمن وجوب الباقي بالغير اولا وليس ايضا مما يجب لمن يثبته الحكيم ولمن الحكيم تنازعا فيه لانه من الامور البديهية العرفية التي لاينبغي لمن تستعمل في العلوم فضلا عن لمن يقام عليها البرهان وسهوظ وكان المحشي زعم لمن النزاع في تعلق الباقي بالغير مع الاتفاق على انه واجب بالغير وهذا لمن شيع جيدا انتهت قال الحاكم لانا لانم انه لو لحق الاخص آه قد ظهر مما سبق انه لا ابهام في المقام لمن لحوق المعنى ليس للاخص بذاته اذ يجوز لحوقه للاعم بذاته بيثبت المط الذي هو احتياج الباقي في البقاء لكن لما ادعى الشيخ ذلك تعرض الحاكم له تحقيقا للواقع وبيانا له فافهم قوله اقول مالعوض لانواع مفهوم آه فيه منع واثر بداهة او برهان يحكم بذلك قوله فتبين لمن لايبحث عنه في العلم آه انت خبير بان بناء البحث في العلوم عن الاشياء واقراد بعضها عن بعض على الاستحسانات لا الامور العقلية كما اشرنا اليه في حواشي الحواشي ولما كان من المستحسن لمن ما يعرض لجميع انواع مفهوم يبحث عنه في العلم الذي موضوعه ذلك المفهوم لعدم اختصاصه ببعض الانواع دون بعض حكموا بان مثل ذلك يبحث عنه في العلم الذي موضوعه ذلك المفهوم ولا يلزم من ذلك لمن يكون عروض ذلك المعنى لهذا المفهوم لذاته وسهوظ وما يقولون لمن العارض للاخص عارض غريب لمتعلقهم الاعم لمن مايعرض بسبب نوع خاص للمفهوم فهو من الاعراض الغريبة التي لاينبغي لمن يبحث عنها في العلم الذي يكون موضوعه ذلك المفهوم لا مايعرض بسبب جميع الانواع له ولو فرض لمن ظاهر كلامهم يكون ذلك فالمالمن تاويله او رده اذ ليس علينا تقليدهم من غير برهان فافهم قوله بل الحق لمن المعروض الاولي آه قد عرفت ما هو الحق قوله وهذا ضروري قد عرفت انه لاضرورة فيه قوله وقد عولوا في مباحث الموضوع عليه قد عرفت لمن التعويل في مباحث الموضوع على ماذا قوله واما نفسه من حيث هو فاعما يكون لازما للقدر المشترك بين الكل هذا من العجائب وهل يجوز عاقل الكلام لمن نفس هذا المفهوم لازم لكل من تلك الامور المختلفة كيف ولامعنى للازم الا ما يمتنع انفكاك الملزوم عنه وظاهر لمن كل من تلك الامور المختلفة يمتنع انفكاكه عن ذلك المفهوم الا لمن يوخذ في اللزوم امر آخر وح يخرج عما ذكره الحاكم اذ يدعيه الحاكم ليس الا اللازم بهذا المعنى المتعارف قوله نظر ذلك انهم قالوا توارد العلل آه الفرق بين الطرفين ظاهر اذ لاخفاء في ادعاء لمن نفس مفهوم النوع لايمكن لمن يتوارد عليه العلل كما على الشخص فاذا كان العلل توارد ظاهرا على نوع فيقال لمن العلل كل منها علة لفرد من ذلك النوع لا للنوع نفسه واما النوع

فالمالن

فالمالن يقال انه لاحاجة له الى علة بل يكفي علل افراده او يقال انه يحتاج الى العلة لكن علته القدر المشترك بين تلك العلل لا كل منها اذ الكلام على كل من تلك العلل لنفس مفهوم النوع لايلزم منه محذور وظاهر الخلاف ما لحق فيه اذ لامعنى اصلا لانكار كون النوع نفسه لازما لكل من تلك العلل بحسب معنى اللزوم والاستلزام بينهما من دون ريبة فكيف يمكن انكاره وهل هو الا انكار البديهيات الا لمن يراد في اللزوم قيد كما ذكرنا لكن على هذا يخرج عن محل النزاع فيتدبر قال الحاكم لان قوله بمفهوم كونه آه قد عرفت سابقا لمن الظ من كلام الشيخ لمن ليس غرضه اثبات لمن الممكن يجوز لمن يكون ازليا بل غرضه ليس الا اثبات لمن سبب التعلق ماذا فلا مصادرة في كلامه من هذه الجهة قال الحاكم فما ذكره في البيان ليس الا اعادة الدعوى بل فيه مغالطة لا تخفى كما ذكرنا قوله لانسلم انه لو لم يكن وجوده آه فيه نظ لان عدم تسليم ذلك لايضرنا اذ البداهة حاكمة بان ثبوت غير الواجبات الى شئ اذا كان لاحق فكان لابد له من سبب وسيرد الدليل على ماذكره الحاكم ومنع هذه المقدمة مكابرة فالقائل بان المتعلق بالفاعل هو الحدوث اذا انكر ذلك لايسمع انكاره ثم يرد على الدليل ما اومانا اليه سابقا من انه يجوز لمن يكون سبب الوجود حال البقاء الذات باعتبار الوجود السابق ولابد في دفعه من التمسك بما ذكرنا فافهم قوله فلابد في الرد من سلوك طريق الشيخ قد عرفت انه لاحاجة الى ذلك قوله واثبات لمن سبب التعلق هو الوجوب بالغير آه لمن اراد بالوجوب بالغير الامكان فالمسلم لمن الامكان سبب للتعلق بالغير ان اريد الحدوث واما في غيره فلا ولو تمسك بالدليل الذي ذكره الشيخ ويثبت به لمن في آن الحدوث ليس التعلق بالغير الا بسبب الامكان كما اشرنا اليه سابقا بان يقال هذا التعلق عارض للممكن وللممكن الكائن حال الحدوث والاول اعم من الثاني فيكون لحوقه اللاحق للاعم بالذات وللاخص بواسطته تم المط لكن قد عرفت لمن هذا الدليل مغالطة ظاهرة اللهم الا لمن يدعى انا لانجد فرقا بين آن وآن في تعلق وجود الممكن منهما متعلق بالغير سيما بعدما ثبت لمن المتعلق بالفاعل ليس هو الحدوث بل الوجود عمامة لكن الظ لمن هذا الادعاء لايخرج عن اشكال ولو قيل لمن المراد لمن الامكان سبب للتعلق بالغير في الجملة فهو غير كاف في المقصد كما لايخفى ولمن اراد به معناه الظ ففيه ما مر سابقا لمن ثبوته في جميع اوقات الوجود هو عين النزاع واول المسئلة اذ من يقول بان الباقي لايحتاج الى المؤثر يقول انه حال البقاء لايجب وجوده بغيره لا انه يقول بوجوب وجوده بالغير لكن لايقول بتعلقه به كيف وهذا بديهي بحض لا اظن احدا تخيله ولو قيل لاشك لمن حال البقاء وجود الممكن واجب اذ مالم يجب لم يوجد وليس هذا الوجوب من ذاته والا لكان واجبا لذاته فكان من غيره ضرورة فيكون متعلقا بالغير لهو بعينه ما ذكره الحاكم وايضا لاحاجة بعد ثبوت الوجوب بالغير اثبات التعلق اذ اصل النزاع انما هو هو وهذا لو كان غير ظاهر لكان من متفرعاته كما لايخفى وقد اشرنا الى هذا البحث فيما سبق لكن لاتبالي بالتكرار في امثال هذه المواضع والاطناب جدا على الطلاب ووضحنا

للاشتباه والاغلاط التي كادت اتفقت من كلام الاصحاب قال الحاكم على ان فيه فايدتين تحقيق علية الامكان وابطال علية
الحدوث وقد عرفت ان تحقيق وابطال هذا ما كان على وجه مستقيم وما زاد الافاضل من الاشكال او مصادرة او مغالطة نعم كلامه في
الفصل السابق على هذا الفصل حيث حقق ان المتعلق بالفاعل ليس هو الحدوث لا يخلو عن فايدة اذ الاوهام العامية
كثيرا ما تذهب الى ان صنع الفاعل هو الاخراج من العدم الى الوجود ويظنون ان ذلك معنى تغير الوجود ومن ذلك يحكمون بان الاثر
لا يحتاج الى المؤثر وهذا الوهم وما يتفرع عليه ولئن كان امكن ابطالهما بما قرره الحاكم وفصلناه سابقا لان تفتيش الشيخ عن محلا صح
معنى الصنع والايجاد ونحوهما وتميز ما يدخل فيه بالذات عما يدخل فيه بالوصف مما يظهر به ابطال ذلك الوهم مفصلا واضحا
وكذا ابطال تفريع ما فرعوا عليه ولئن كان لا يبطل مجرد الفرع وهذا المعنى مع انه في نفسه فايدة مهمة تعين جدا ما عسى ان
يدعى من عدم جواز الفرق بين آن وآن في تعين الوجود الممكن فيهما متعلقا بالغير على ما مر غير مرة وكذا تعين ما يدعى
ان وجود الممكن في آن البقاء لا يحتاج الى سبب كما لا يخفى فتدبر قال الحاكم ثم بين ان سبب التعلق الوجوب بالغير اه قد مر غير
مرة ان الكلام فيه مفصلا قال الحاكم واما ان الدوام يصحح ان يكون مفتقرا الى المؤثر اه اريد به ان الممكن يجوز ان يكون دايما الى الابد
او بالنظر الى نفس الامكان او بغير انه فرد انه ليس لازما من هذا البحث كما عرفت فيما سبق بل ان الممكن اذا كان دايما
كان مفتقرا الى المؤثر كما سيصرح به ولا شك ان هذا امر حق ولازم من هذا البحث ايضا لكن اذا حمل البحث ان الوجوب
بالغير الى الامكان سبب التعلق واما اذا اريد بالوجوب بالغير معناه الظاهر كما زعم المحشي فلا اذ لم يثبت ان الممكن الدايم
واجب بالغير لان من يقول ان الممكن اذا كان انما يحتاج الى المؤثر على تقدير القول بانه واجب بالغير لكنه ليس متعلقا به
بل اذ ليس الواجب بالغير كما مر تحقيقه غير مرة وكذا لو فرض انه لا قايل بذلك فلا بد من ابطاله على التحكيم فافهم قال الحاكم الا انه ليس مؤخر
غلط الشيخ ظاهره كما يشير به ايضا العلاوة التي بعده ان غرضه من هذا الرد على الامام حيث قال ان ما بيان
الشيخ لان الدوام مفتقر الى المؤثر مصادرة ووجه ان عدم كونه مطلوبا للشيخ مما لا مدخل له في ذلك اذ لعدم كونه لازما
من البحث على ما بينه لم يكن مصادرة سواء كان مطلوبا او لا وهو ظاهر الا ان يحمل كلامه على ان هذا ايضا للواقع
حيث لم يتعرض الشيخ لهذا المطلب لانه لدفع ما ذكره الامام بل دفع ما ذكره انما هو في ضمن ما ادعاه من ان هذا
لازم من البحث والعلاوة علاوة له لكنه حينئذ يرد عليه ان كلام الامام في اصل البحث وهو ان الامكان سبب
التعلق وايراده على الشيخ انما هو في ان بيان هذا مصادرة واخذه ان الدوام لا يفتقر الى المؤثر ام لا باعتبار
انه من لوازم ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا لانه تسليم من الشيخ ان علة الحاجة هي الحدوث ويكون كلامه
معه في ان بيانه لان الدوام يفتقر الى المؤثر ام لا اشتمل على المصادرة وهو ظاهر لمن يراجع كلامه واذا كان
كلام الامام في اصل البحث فلا شك ان ما ذكره لا يندفع بما ذكره الحاكم بل كلامه على الشيخ تام لكنه

اجل

اجل من الايراد واقتصر على لزوم المصادرة والحشو لم يتعرض للتفصيل ولان في الكلام مغالطة صريحة اضعفنا فتدبر قال
مؤخر الحاكم على ان الامام حقق اه قد عرفت ان زعم ان كلام الامام في هذه المسئلة لا اصل البحث وان ليس كذلك لكن لا يخفى انه اذا جعل
كلام الامام في اصل البحث لكان هذا الكلام من الحاكم باقيا لحاله ايضا اذ يجوز ان يقال في مقابل الامام ان كون الامكان علة
الحاجة مما لا نزاع فيه فطلبه في بيانه مصادرة وكانه اراد به بديهي لا يقبل النزاع وليس فيه نزاع فبيانه ليس استدلالا بل توضيح
وتنبيه فلا مصادرة وانت خبير بان هذا المطلب ولئن كان كما قلنا بديهيا ولا حاجة له الى دليل لكن كلام الشيخ
مقدم لا يصلح للتنبيه والتوضيح ايضا اذ لا يحصل منه الا الخفاء والاشكال والمغالطة كما مر تفصيله فتدبر قوله اولى ومنه
بحث اما اولا فلان اه فيه بحث لان مراد الحاكم كما صرح به قوله فالدوام اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل ليس الا
هذا كما ذكرنا انفا ولا شك انه يلزم من ان سبب التعلق هو الامكان وليس مراده ما فهمه المحشي من جواز كون الممكن دايما
وهو ظاهر قوله الا بان الشيء وضع موضع الامكان الوجوب بالغير لا يخفى ان وضع الوجوب بالغير بالمعنى الذي
زعم المحشي موضع الامكان يوجب كون الكلام مصادرة على ما مر غير مرة من ان الوجوب بالغير حقيقة هو المتنازع
فيه فكيف يسلم ان الممكن الدايم واجب بالغير لكن نظر الحاكم ليس على ذلك اما اولا فلان في كلام ايضا لفظ الوجوب
بالغير ولم يغيره الى الامكان واما ثانيا فلانه لا تصريح للارادة على الشيخ اذ لا نص في كلام الشيخ على ان اراده الوجوب
بالغير بمعناه الظاهر بل يجوز ان يحمل كلامه على الامكان مع ان في كلامه ما يشير بذلك ايضا حيث اخذ الامكان معه
فلا ايراد وعلى هذا ايراد المحشي وارد على الحاكم في الواقع ولئن كان مندفعا عنه الزاما على المحشي فافهم قوله فالصواب
ان المعقم ههنا اه قد عرفت ان المعقم اذا كان جواز الدوام بالنظر الى مجرد الامكان او الوجوب بالغير
ايضا لا الواقع فلا يمكن اثباته في هذا المقام فالصواب ان المعقم ههنا ليس الا مجرد ما ذكرنا من ان الممكن اذا كان
دايما كان مفتقرا الى المؤثر ولا شك انه معنى صحيح يحكم به الضرورة ويلزم مما استدلوا به على ان علة الحاجة هي الامكان
لا فتدبر قوله واما ثانيا فلانه قد مر انفا اه قد مر توجيه الكلام بحيث يندفع عنه هذا الايراد وارجاعه على ما ذكرنا
عليه بعيد بل غير محتمل كما لا يخفى قال الحاكم واما ان زعم ان علة الحاجة الحدوث اه متعلق بما نقله عن الامام
بقوله وايضا قوله ولو فرضنا اه ورد له قال الحاكم الا انه زعم ما يستلزم ان الواجب اه لا يخفى ان امتناع كون
كعدمه الواجب محتاجا الى الغير لا ينفي ذلك الزاعم اذ يجوز ان يقول ان الواجب حادث ما مع والمحال جاز ان يستلزم المحال
نعم قد عرفت سابقا ان القول بان الحدوث علة الاحتياج لا الامكان بمعناه المتبادر والحكم بان الممكن الازلي
لا يحتاج الى المؤثر سواء قيل بجواز تحققه ازلا اولا لكن لم يكن الحكم بعدم احتياجه من جهة استحالته وامكان استلزام
المحال للمحال بل من جهة ان الامكان لا مدخل له في الاحتياج باطل لا وجه له اصلا الا ان ما ذكره ما مر كما فصلنا.

ساقطة لا يخفى ان قول ذلك الزاعم بان الواجب اذا كان حادثا كان محتاجا الى الغير او الالزام عليه بذلك انما هو على تقدير
ان نقول بان الحدوث علة تامة للاحتياج اما اذا جعل شرطا او شطرا كما هو زعم بعضهم فلا ملازمة [?] بذلك ولا يمكن
الالزام عليه بدفع هذا الزعم الضابط لا وجه له فتأمل قال الش فان ذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور
من ان الباقي لا يحتاج الى المؤثر وانت قد عرفت ان مجرد ما ذكره من الامكان علة للحاجة لا يستلزم احتياج الباقي وكذا الوجوب
بالغير قال الش وجاز ان ذلك لان ذلك المعنى اه فيه ان ان اريد انه لا يمكن ان يلحق الاخص والا لكان لاحقا للاعم اه
من ان يكون لحوقه للاعم متقدما على لحوقه للاخص بالذات اولا فهو مسلم لكن لا ينفعه وهو ظ وان اريد ان لحوقه للاعم متقدم
بالذات فهو اول المسئلة ويكون مصادرة قال الش ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فيه ان هذا ايضا
اول المسئلة ولو قيل انا نوضح الكلام فيما اذا كان المعنى لاحقا للاعم لا في ضمن ذلك الخاص ايضا لنفسه اولا ان ما نحن فيه كذلك
ثبت انه كذلك اي ان التعلق بالغير يلحق الممكن او الواجب بالغير لا في ضمن المسبوق بالعدم وثانيا انه لو كان كذلك
فثبت المط على زعمهم ولا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشيخ فان قلت لا يلزم بمجرد ان يكون التعلق بالغير لاحقا
للممكن لا في ضمن المسبوق بالعدم بل في ضمن الدائم ايضا ان يكون الباقي محتاجا الى المؤثر بل لا بد من اثبات ان لحوق
ذلك المعنى للاعم بذاته حتى يثبت ان الاعم علة له فان تحقق ذلك المعنى فثبت احتياج الباقي في البقاء قلت لا يخ
اما ان يكون للاعم فرد غير الاخص وغير الذي يزعم ان ذلك المعنى يلحقه في ضمنه من دون الاخص اولا فان لم يكن له فرد
يوجد ان ذلك المعنى يلحق الاعم في ضمن الاخص وفي ضمن ذلك الفرد ثبت المط اذ ان ذلك المعنى لاحق للاعم في ضمن جميع
افراده وهو كاف في المط فلا حاجة الى اثبات ان لحوق ذلك المعنى للاعم بذاته وللاخص بواسطته وان كان له فرد
آخر فان ادعى ان ذلك المعنى يلحق الاعم في ضمنه ايضا فالحال كما عرفت وان لم يدع ذلك وكان المقصود ان يثبت ان ذلك
المعنى عارض للاعم بالذات حتى يثبت انه يلحقه في ضمن ذلك الفرد ايضا فح نقول انه لا يثبت بمجرد ان يلحق
ذلك المعنى في ضمن الخاص المذكور وفي ضمن الفرد الآخر ان يكون لحوق ذلك المعنى للاعم بذاته ولم يكن الاعم علة له
لم لا يجوز ان يكون لحوق ذلك المعنى لامر اخص من ذلك الاعم لكن كان اعم من الاخص المذكور ومن الفرد الآخر ولم يكن
متحققا في الفرد الذي يحصل المط في ضمنه ولو قيل نوضح الكلام فيما يحكم العقل بداهة بانه يمكن ان يلحق الاعم من
دون لحوق الاخص فهو ايضا باطل بالوجهين المذكورين فان قلت لعل مراد الشيخ ان التعلق بالغير يلحق المسبوق
بالعدم اي الحادث حال الحدوث ويلحق الممكن الدائم ايضا على ما يجيء من اثبات قدم العالم ضرورة ان الممكن
لا بد له من افتقار ما الى الغير وتعلق ما به ولا يمكن ان يكون الافتقار والتعلق فيه اول الحدوث [illegible] لعدمه
في الدائم وظ انه لا يتحقق في الدائم امر آخر يصلح لان يكون منشأ للافتقار والتعلق سوى كونه وجود الممكن

فيلزم

فيلزم ان يتحقق الافتقار والتعلق حال بقاء الحوادث ايضا وكذا في جميع اوقات الدائم وهو ظ قلت مع قطع النظر عن انه
على هذا كان ينبغي ان يصرح بالحوالة على ما يجيء وان لا مدخل حقيقة للتعرض للعموم والخصوص لا يمكن حمل كلام الشيخ عليه لانه
على هذا كان المسبوق بالعدم في كلامه بمعنى الكائن اي الحدوث وح لا يصح ما ذكره من ان التعلق لو فرض انه لكونه مسبوقا
بالعدم ايضا يثبت المط لان هذه الصفة ايضا دائمة الحمل على الحوادث وهو ظ فتدبر قال الش وذلك لانه لو جاز
ان لا يكون آه قد مر ما فيه من الكلام فتذكر قال الش اي بسبب كونه واجبا بالغير ان اريد بالوجوب بالغير الامكان
كما قد عرفت وان اريد به معناه الظ فكونه سببا للتعلق بالغير ممنوع ح لا بمعنى العلية بل بمعنى الاعم منها
ومن الاستلزام ولا حاجة ح الى ما ذكره الشيخ من الدليل لكنه قد عرفت انه غير مجد اصلا اذ لا يلزم ان الباقي حال
البقاء واجب بالغير وهو ظ قال الش ثم ذكر ان علة التعلق لو كان الضا آه لا يخفى انهم لو قالوا ان علة الحاجة
هو مجرد الحدوث اي كون الشيء بحيث لو وجد كان مسبوقا بالعدم لتم ما ذكره الشيخ لكنهم كانهم لم يقولوا كذلك
بل يجوز ان يكون مرادهم من ان علة الحاجة الحدوث كما اشرنا اليه سابقا ان الفعل يتعلق بالفاعل في الاخراج
من العدم الى الوجود وح لا يلزم ما ذكره الشيخ نعم يبطل ما ذكروه بما حققه في الفصل السابق او انه لا يمكن
التأثير بدون سبق العدم فاذن يصح ان الحادث يحتاج الى المؤثر اذ لا يتصور التأثير في غيره وح ايضا لا يلزم
ما ذكره الشيخ ولا يبطل ايضا بما ذكره في الفصل السابق نعم يبطل لو تم ما سيذكره من قدم العالم او ما ذكرنا سابقا
من ادعاء البداهة في ان التأثير او الامكان لا ينافيان الدوام مع ان في بطلانه بذلك كلاما اذ يجوز ان يكون مرادهم
ان المحتاج الى المؤثر في الواقع هو الحادث وان كان فيه بعد كما لا يخفى او ان الاثر يحتاج حال الحدوث الى المؤثر
لا لسبب الامكان حتى يكون الاحتياج باقيا حال البقاء ولا يلزم ايضا ما ذكره الشيخ ولا يبطل بما ذكره في الفصل
السابق ولا بهذا الفصل ايضا كما عرفت بل لا بد من التمسك بما ذكرنا سابقا من ادعاء البداهة في عدم الفرق بين آن
وآن او الدليل الذي قدمنا او ان يتمسك على طريقة الشيخ وتابعيه من قدم العالم بما اشرنا اليه من ان الدائم له حاجة
بالضرورة الى الغير بما ذكرنا مرارا او ما ظاهره ايضا من ان الامكان لا مدخل له في الاحتياج بل الحدوث لكنهم لم يقولوا
بان الحدوث علة تامة له بل يقولون انه علة للاحتياج آن الحدوث وح لا يلزم ما ذكره الشيخ ولا يبطل ايضا بما ذكره
في الفصل السابق ولا بهذا الفصل اصلا واما الجزء الثاني فحاله قد علمت فافهم قال الش ولم يتكلم في ان
علة الحاجة لا يخفى ان الامام لم يقل بان الشيخ لم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا وان الدائم يفتقر الى
مؤثر ام لا بل ذكر ان الشيخ في هذا الفصل يتكلم في هذا لكن يقول انه تكلم فيه على سبيل المصادرة وكلام الش
يوهم انه حمل كلام الامام على انه لم يتكلم الشيخ فيما ذكر فكانه اراد انه لم يتكلم في الفصل السابق ولا يخفى بعده فافهم

كلام

قال الشـ لا نزاع ان الخلاف بين المعقول اه يمكن ان يكون المراد ان ذهاب الحكماء اليه كذا وذهاب الجمهور
لكن كان منشأ الخلاف الكائن في هذين المذهبين لان ارتكاز ... يمكن خلاف ذلك غير هذا ويمكن ان يكون المراد ان هذا الخلاف
منشأ الخلاف في ان الباقي يفتقر الى المؤثر ام لا والاول لا غبار عليه واما الثاني فيناقش فيه بان منشأ هذا الخلاف
لا يلزم ان يكون هذا الخلاف اذ يجوز ان يكون منشأ القول بان الباقي لا يحتاج الى المؤثر الادلة السابقة من شاهد بقاء
البناء بعد البناء ولزوم تحصيل الحاصل وافتقار الواجب ولا يلزم ايضا ان يكون القائل بعدم احتياج الباقي قائلا بان
اثر الفاعل هو الاحداث بل مع القول بان الاثر هو الوجود ايضا يمكن ذلك القول كما لا يخفى نعم يمكن ان يكون
منشأ هذا القول هذا الخلاف كما اشرنا اليه سابقا فحكم الشـ بمنشائية هذا الخلاف لذلك الخلاف
اما على سبيل الاحتمال وهو غير كاف في المقصود كما لا يخفى واما على انه ثبت عنده ذلك بالنقل عنهم فافهم قال
الشـ واعترف به هذا الفاضل لا يخفى ان الامام لم يعترف بذلك اصلا بل صرح في تفسيره للفصل السابق على هذا
الفصل ايضا بخلافه قال فيه اعلم انه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المعلول بالفاعل فانه يحتمل امرين
احدهما البحث عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظ اما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع
بين العقلاء انه هو الوجود واما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالمتكلمون زعموا ان علة الحاجة الى
الفاعل هو الحدوث والحكماء زعموا انها هي الامكان انتهى وهو مصرح بما ذكرنا فافهم قال الشـ والاظهر
ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير اه قد ظهر ما فيه مفصلا قوله واعترف به الامام ايضا قد عرفت حال هذا الاعتراف
قال المحاكم فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الامكان اجتنب بان مقابلة الحدوث بالمعنى الذي ذكره للامكان
غير مناسب اذ بعد التصحيح يكون حاصل القول الثاني ان الفعل يحتاج في آن الحدوث لا في جميع اوقات الامكان وهو كما ترى
فالمناسب ان يقال انه في مقابلة البقاء لا الامكان فافهم قال المحاكم وليت شعري ان من يقول المتعلق اه لا يذهب
عليك ان من يقول بان المتعلق هو الحدوث يمكن ان يقول سبب التعلق والافتقار الامكان يعني ان الممكن
يحتاج بسبب امكانه الى ان يخرجه من العدم الى الوجود وهذا امر معقول لا غبار عليه لا يقال الكلام في سبب التعلق وعلة
سبب الافتقار لانا نقول سبب التعلق احتياج في الحقيقة الى الفاعل وقيل له من يقول بان المتعلق هو الوجود
بل ان قولك في سبب التعلق فان قلت لعل المراد انه يثبت ان من يقول هذا القول قائل بان علة الحاجة الحدوث
لا الامكان فلو كان المراد من هذا القول ان المتعلق هو الحدوث فما سبب التعلق قلت اولا ان كون القائل
بهذا قائلا بذلك غير معلوم وثانيا انه بعد تسليمه نقول لعل مراده منه ان علة الحاجة الحدوث لا الامكان لان
الحدوث محتاج ومتعلق لا الممكن مطلقا اعم من الحدوث وغيره اذ على تقدير هذا القول لا يمكن ان يوجد ممكن
غير

غير محدث او يكون مراده ان الكون في حال الحدوث سبب للافتقار والتعلق لا الامكان وهذا البحث بعد ما ذكره المحاكم في توجيه
قولهم ان المتعلق بالفاعل هو الحدوث كما لا يخفى قال الشـ ولو كان هو الامكان وكان زائدا فيه نظر لان علة كون
الممكن موجودا او متعلقا بالفاعل لا يقتضي المقصود اذ المقصود ان الممكن يحتاج الى المؤثر بمعنى انه لو وجد لكان لا بد له من مؤثر
وظاهر انه يثبت هذا المعنى بعد اثبات ان علة الحاجة الامكان وعدم كونه موجودا ومتعلقا بالفعل لا ينافي المقصود
اصلا وهو ظ فتدبر قوله والذي نص عليه الشيخ ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير قد عرفت سابقا
ان اثبات ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير لا ينفع في المقام اصلا وتغيير الكلام على هذا التقدير بهذا
فان قلت ان كان المراد ان الوجوب بالغير علة للتعلق او ملزوم له فالامر كما ذكرت واما اذا كان المراد كما اشار
اليه في حاشية الحاشية ان وجود الممكن يتوقف على الفاعل بصيرورته واجبا بالغير قلت هذا ايضا غير مجد لانه ان اريد
ان وجود الممكن ما لم يكن فاعله لم يصر واجبا بالغير فهو حق لكنه ليس بنافع اذ لا تم ان وجوده حال البقاء واجب
بالغير كما مر غير مرة الى البحث الكلام الاتي وكذا ان اريد ان وجوده حال الحدوث يتوقف على الفاعل للامر المذكور فهو ايضا
مسلم وليس بمجد وان اريد ان وجوده مطلقا يتوقف وفائدة افتقاره في ذلك الامر فهو بعينه ان الامكان علة الحاجة غاية الامر
ان يكون الفرق بينهما بان يكون يحصل احدهما ان علة الافتقار الامكان ويحصل الآخر ان وجود الممكن المتحقق
في الواقع يتوقف الى الفاعل ومتعلق به بان يكون الافتقار والتعلق في احدهما بالقوة وفي الآخر بالفعل وهذا
ليس بضائر في المقصود اذ بعد ما ثبت ان الامكان علة الافتقار بالقوة يثبت ان الممكن اذا كان موجودا كان
حال بقائه ايضا مفتقرا الى الفاعل على تقدير تمامية ما ذكره وهو ظ ولا حاجة الى اخذ وجوده بالفعل
كما توهم الشـ على ما فصلنا سابقا فافهم قوله ولا شك ان كلام الشيخ والشـ محكم انت خبير بان كلام
الشيخ ليس بمحكم فيه بل هو لا يأبى عن حمل على الامكان كما لا يخفى قوله والامكان ثابت دائما اه قد عرفت
انه بمجرد ذلك لا يتم المقصود اذ لو اريد ان الامكان علة مستقلة للافتقار والتعلق بالفعل فبطلانه ظ وان
اريد انه علة تامة للاحتياج والافتقار مطلقا فهو ايضا غير مسلم بل المسلم انه علة في الجملة ولا علة للافتقار انما هو
حال الحدوث نعم في جميع الاحوال علة لكون الممكن بحيث انه في حال الحدوث لا بد له من مؤثر ثم قد عرفت
ايضا ان دليل الشيخ وان كان يمكن ان يثبت به ان مجرد الامكان علة للافتقار والتعلق ولا مدخل لكون
الوجود حال الحدوث لكنه دليل فاسد ومغالطة ظاهرة بل لا بد لاثبات المرام من التمسك بما ذكرنا سابقا
فافهم قوله ثم ما ذكره هاهنا من ان الوجوب بالغير اه قد عرفت ان اخذ الوجوب بالغير بمعناه الظ لا ينفع له
اصلا بل يكون ضائرا بالمقصود الا ان يأول بالامكان ويرجع الى ما هو المشهور فافهم قوله اما لو كان المط

بجود الدوام او فيه بحث لانه ان اريد ان العقل يجوز ان يكون الدائم مفتقرا الى المؤثر فهو مسلم لكن بعد ابطال ان المتعلق بالفاعل ليس
هو الحدوث بل الوجود لكن ظ ان هذا ليس بمقصود في المقام وان اريد ان الدوام لا ينافي الافتقار اما بالنظر الى نفس التاثير
او بالنظر الى نفس الامكان فهو لم يثبت بما ذكره الشيخ اصلا بل لو حمل كلام الشيخ على اثبات هذا لكان مصادرة
كما ذكره الامام لان قوله ان الواجب بالغير اعم من الدائم والحادث ان اريد به ان مفهوم الوجوب بالغير اعم
الواقع او ان مفهومه لا يأبى عن الامرين فهو اول المسئلة ويكون مصادرة على ما قاله الامام وان اريد به انه اعم بحسب المفهوم
ثم يثبت بالدليل الذي ذكره الشيخ ان محل الافتقار والتعلق عليه مجرد ذاته فهو على تقدير كونه نافعا نقول قد عرفت
ان دليل الشيخ مغالطة فلعل الامام اكتفى بالمصادرة اختصارا ولم يصرح بالمغالطة رعاية للتأدب والاولى ان يحمل كلام
الشـ على ان المراد ان الممكن لما كان ازليا كان محتاجا الى المؤثر اذ قد ثبت ان علة الافتقار هو الامكان لان الدوام
لا ينافي الافتقار ويرد الامكان ويرد هذا ايضا وان كان يرد عليه مثل ما ذكرنا اذ نقول ان ما ذكره الشيخ من ان الممكن يمكن ان
يكون دائما وغير دائم ان اريد به الجواز الواقعي فهو مصادرة كما ذكره الامام اذ من يدعي ان الافتقار لاجل الحدوث
لا يسلم ذلك وان اريد انه اعم بحسب المفهوم ثم يثبت بالدليل الذي ذكره من ان محل الافتقار والتعلق عليه ان ذاته
فحال الدليل قد عرفته وكذا وجه اختصار الامام على المصادرة لكنه ادفع من سابقه من حيث ان هذا المعنى ثابت
جزما وان كان الدليل الذي ذكره الشيخ عليه باطلا بخلاف المعنى السابق فان فيه خفاء والخفاء قد ذكر الشيخ لكن
المقصود اثبات احتياج الباقي في البقاء والمعنى السابق لا تعلق له بهذا المقصود كما لا يخفى قوله بهذا الوجه
الذي ليس فيه فساد قد عرفت ان فيه الخفاء فساد اوان ش فساد قوله واما البيان بالوجه الآخر المشتمل
على المصادرة فقد ظهر اشتراك المصادرة بين البيانين قال الحاكم فهو مناف لما سبق منه اه قد ظهر مما ذكرنا الخفاء
ان منظور الشـ ماذا فان الشيخ لم يبين ان علة الحاجة ماذا والحاصل ان مراده ان الشيخ لم يبين ان علة الحاجة الحدوث
او الامكان لانه ليس بنافع اذ على تقدير الحدوث يمكن ان لا يكون ضائرا بالمقصود وعلى تقدير الامكان يمكن ان لا يكون
نافعا بنا على انه لا يكون الممكن موجودا ابدا انما يبقى ان وجود الممكن حال تحققه على العلة هو كونه وجود الممكن
الواجب بالغير وبذلك يتم مطلوبه وعلى هذا الايراد يتبين ان علة التعلق هو الوجوب بالغير وهو مناف لما سبق
منه لكن يرد عليه ان اثبات ان الامكان ايضا علة للافتقار كاف في المرام على زعمهم كما بينا ثم لقائل ان يقول ما ذكره
من ان تعيين علة الحاجة الحدوث ليس بمهم في المقام ومع ما ذكرنا كله قد بقي خدشة اخرى على الشـ
من حيث انه حكى في اول الفصل انه لبيان ان سبب التعلق هل هو الامكان او الحدوث وكان ذكر اولا
بنا على بادي الرأي ثم حقق ان ليس غرضه ان الحدوث ليس علة الاحتياج بل مجرد ان التعلق بسبب الوجوب

بالغير

بالغير ردا على الامام حيث جعل الغرض ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان فافهم قوله وقد عرفت ان منشأه الخلط اه
قد عرفت الخفاء ما فيه قال الحاكم قال الامام لا خلاف في ان الدوام بل يتضح اه لا يخفى انه مناف لما نقل عنه سابقا ان
الشيخ لم يتكلم في ما يحتاج اليه فان موضع البحث ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا وان الدوام هل يعيق عن المؤثر ام لا اذ لو لم يكن
نزاع في هذا لما كان التكلم فيه محتاجا اليه ولو قيل ان عدم النزاع لا يستلزم ان لا يكون التكلم محتاجا اليه اذ على الحكم اثبات
المسائل بالبرهان ولا مدخل للاتفاق فيه نقول فعلى هذا لم يكن لما انه تكلم في الفصل السابق مما لا احتياج اليه لانه مما لا نزاع
فيه لاحد من العقلاء الا ان يفرق بينهما بان ما في الفصل السابق بديهي صرف لا يصلح للنزاع اصلا فلا حاجة الى التكلم
فيه وهذا وان كان لا نزاع فيه لكنه ليس بديهيا صرفا فيحتاج الى التكلم فيه ولا يخفى ما فيه من التكلف ويمكن ان يتكلف ايضا
ويقال ان مراده من ان الشيخ لم يتكلم فيما يحتاج اليه انه لم يتكلم فيما يحتاج اليه بزعم الشيخ والمراد من عدم التكلم انه لم يتكلم بوجه
صحيح بل تكلم بوجه يكون مشتملا على المصادرة فافهم قال الحاكم لكن الخلاف في ان علة الحاجة اه فان قلت لعل المراد
من هذا الخلاف ان الفعل حال الحدوث يحتاج الى المؤثر ام في جميع حالات الامكان على ما قرر من نظر بهذا القاعدة
من الحكم وحينئذ لا ينافي ما ذكره الامام قلت من يجوز ان يكون الاثر ازليا كيف يحكم بان الفعل حال الحدوث يحتاج الى المؤثر فقطه
اذ لا يعقل الاحتياج الازلي في آن اصلا اذ كل آن يفرض يكون آن البقاء والتفرقة بين الازلي وبين الحادث
بان الازلي يحتاج دائما والحادث في آن الحدوث فقط تحكم وقد مر الكلام فيه سابقا ايضا فافهم قوله فلا بد من
فيما فسروا القديم اه لا يقال انها ولزم دخل في القديم بهذا المعنى لكنها ليست بواجبة فلا بد لها من مؤثر اذ المتكلم
يقولون بان الموجود لا بد له من مؤثر واما الثابت فلا كما هو المشهور من ان الثابت عند القائلين بثبوت
المعدومات لا مؤثر لها والالزام عليهم بان لا فرق بين الثبوت والوجود لا مدخل له اذ الكلام فيما هو مذهبهم
قوله اقول فيه بحث لان علة الافتقار الى الغير اه يمكن ان يقال ان غرض الشـ الالزام على الامام بوجود القول
بالعلة والمعلول بناء على ما ذكره من انه لا نزاع منهم في ان الازلي يمكن ان يكون اثر الفاعل اذ هذه الصفات الثمانية
لم يمكن القول بانها واجبة والا لزم تعدد الواجب فلا بد من القول بامكانها وعلى ما ذكره الامام يجب ان يقولوا
بانها اثر الواجب تع وهو ظ لكن الظ من كلام الشـ ان مراده وجود القول بالعلة والمعلول في الواقع لا بحسب
الالزام فافهم قوله اقول الم يظهر من تقريره القضا اه هذا غريب لان الحاكم ذكر انه يمكن بازاء اجزاء
الحركة تبدلات بعضها متصرمة وبعضها متجددة فاذا كانت التبدلات بازاء اجزاء الحركة من منطبقة
عليها فتكون منفصلة البتة لانفصال الحركة نعم ما ذكره الشيخ الاهدا فافهم قوله اراد بالمقدار الكم لا المتصل اه
الظ انه اراد المتصل بناء على ما ذكر من قبل انه بازاء الحركة فلا حاجة الى التصريح به ههنا قوله وابت

بعده الاتصال المقبول الانقسام لا الاجزاء ما ذكره المحاكم بعيد بهذا المعنى الا محل ما ذكره سابقا وكان زيادة على ما حققه من الطباق على الحركة
ظاهرة عليه بما اورده كما لا يخفى قوله بناء على ان المراد من القبول الامكان الذاتي ومن الانقسام الانقسام الوهمي فيه ان الانقسام
الوهمي لا يوجد في الكم المنفصل الا ان يراد به الاعم من العقلي والوهمي وهو كما ترى قوله بل اراد به استعداد القسمة الخارجية اي يكون
سببا لاستعداد القسمة الخارجية كما يقولون ان المقدار يعد المادة لقبول القسمة الخارجية والا فالمقدار نفسه ليس مستعدا للقسمة
الخارجية لانعدامه عند طريان القسمة الخارجية على ما هو زعمهم ثم لا يخفى ان الزمان ليس كذلك وهو ظاهر فلعله اراد انه يكون من شأنه
مع عدم ذلك لكن الظاهر ان الكم المتصل القار وغير القار لا يكونان نوعا واحدا فلعله على انه اراد ما يكون من شأنه بحسب القريب
ذلك فتدبر قوله المحاكم نعم بهذا الاستعداد لما كان مراده سيجيء الكلام فيه قال المحاكم فهو زمان انه لو كان موجودا آه فيه نظر اذ لا يستلزم
الوجود اجتماع الاجزاء انما هو ذلك في الموجودات الآنية واما الموجودات الزمانية بنفس الزمان فلا نسلم انه لا بد ان يكون
كذلك وهو ظاهر قوله وبعدم استقراره عدم استقرار حالاته آه لا يخفى انه اذا كان المراد عدم استقرار بهذا المعنى فنقول اختلاف
حال بهذا الامر البسيط الذي يسمونه بالآن السيال اي اختلاف نسبته الى الزمانيات الواقعة فيه بالمعنى به فان عنى به ان الحالات
مختلفة في الخارج فنقول ان هذه الحالات ان كانت آنية فيلزم تتالي الآنات ويلزم غير المتناهي محصورا بين حاصرين
وهو ظاهر وان كانت متصلا واحدة يمكن ان يقال ان الحالات الغير المتناهية فقد اعترفوا بوجود امر كذلك
في الخارج وليس هو الا الزمان المنطبق على الحركة القطعية او الحركة القطعية والمحاكم انكر وجوده آنفا وكذا جميع القائلين
بالآن السيال وان عنى بان له حالات مختلفة في الذهن فالسؤال باق بعد بان الذهن كيف ينتزع من مثل هذا الامر البسيط
الامر الممتد المتصل القابل للقسمة الى غير النهاية فان اجيب بان انتزاعه باعتبار حالات اخرى فينقل الكلام اليها
وهكذا فلا بد بالآخرة ان يعترفوا بانه يمكن ان ينتزع من امر بسيط باعتبار بقائه امر ممتد هو الزمان فنقول ح ما الدليل
على ان ذلك الامر البسيط هو الآن السيال لم لا يجوز ان يكون ذلك امرا آخر كما يقول المتكلمون ان الزمان ينتزع من
بقاء ذات الله تعالى مع ان البديهة شاهدة بانه لا معنى لكون الآن باقيا ازلا وابدا اذ لا معنى للبقاء الا ان هو ذو
الا وجود الزمان والآن الباقي بمعناه الزمان ليس الا كما يحكم به الوجدان فان قلت لعل اعترافا القول بان ذلك الاستعداد
لا يمكن ان يتوهم وينتزع الا اذا كان اختلاف احوال في الخارج لا بمعنى ان تلك الاحوال يجب موجودة في الخارج بل بمعنى
ان الوهم يتوهم وجودها في الخارج توهما صحيحا نفس امري كما يتوهم الدوائر في الكرة المتحركة وبهذا المعنى يجب ان يرتسم
تلك الحالات في الوهم اذ الارتسام في الوهم اعم من ان يتوهم في الخارج توهما صحيحا ام لا يظهر الفرق بينهما بان
يفرض يتوهم المنطقة والقطب والدوائر التي بينهما في الكرة المتحركة او الساكنة فان في الاول انتزع الوهم
هذه الاشياء من الخارج انتزاعا نفس امري دون الثاني ووجود اختلاف الاحوال في الخارج بهذا المعنى

الذي

الذي ذكرنا لا يتوقف على وجود الحركة اذ حال الحركة يمكن ان يتوهم مثل ذلك في الخارج اذ يتوهم في الحركة الاينية مثلا الوسط مختلفة في الخارج
وفي الوضعية اوضاع كذلك وهكذا واما اذا لم يكن حركة فلا يتوهم مثل ذلك وح نقول لما كان لا بد من الحركة والحركة القطعية
لا وجود لها في الخارج على ما زعموه بناء على الدليل الذي ذكره المحاكم ههنا على نفي وجود الزمان وغير ذلك من الادلة التي
اقاموا عليه بل الموجود هو الحركة التوسطية فقط والحركة التوسطية يحكم العقل بانه لا بد لها من ظرف وظاهر ان ظرفها
ليس الا الآن فلذلك حكموا بوجود الآن السيال بهذا اذا قيل بامتناع وجود الحركة القطعية والزمان الذي هو مقدار
لها في الخارج واما اذا جوز احد وجودهما وما لم يقل بتمامية الدلائل التي ذكروها فنقول ان ذلك الاستداد الذي نعبر عنه
بالزمان لا يمكن وجودها اما في العقل او في الخارج بدون وجود اختلاف الاحوال الذي هو عبارة عن الحركة القطعية وعلى
التقديرين يمتنع القول بان الزمان ينتزع من بقاء ذات الله تعالى قلت ما الدليل على ان توهم هذا الامتداد توهما
صحيحا يتوقف على اختلاف الاحوال في الخارج اما توهما او واقعا ودعوى البداهة ممنوعة بل الظاهر ان الاحوال المختلفة
التي في الحركة تقدمها وتأخرها باعتبار ان اجزائها لا يمكن اجتماعها واذا لم يمكن اجتماعها فلا محالة يقع جزء منه في جزء من الزمان
وجزء آخر في جزء منه بعده وبذلك يحصل التقدم والتأخر في اجزائه ومنه يتحدس ان اعتبار الزمان لا مدخل فيه
للحركة بل هو امر منتزع من بقاء الاشياء فاذا كان الشيء مجتمع الاجزاء ينتزع عند بقائه هذا الامر ولا يتوهم
انطباقه على اجزائه ولا يحصل بسببه تقدم وتأخر لاجزائه واما اذا لم يكن مجتمع الاجزاء فيتوهم الطباقه عليه
باعتبار ان كل جزء منه لا بد ان يقع بازاء جزء منه ويحصل بسببه تقدم وتأخر لاجزائه ويقال لمثل هذا انه غير قار
كالحركة كيف ولو لم يكن كذلك بل كان كما ذكروه من ان انتزاع هذا الامر موقوف على اختلاف الحالات التي في
الحركة لكان الظاهر كما يحكم به الوجدان السليم ان يكون التقدم والتأخر عارضا لاجزاء الحركة بالذات وبواسطتها
للزمان مع انه خلاف الواقع وخلاف ما اعترفوا به ايضا فاطلبه على انك قد عرفت انه على التقدير الاول الذي
يقولون بالآن السيال يلزم ما يحكم بخلافه الوجدان من وجود بقاء الآن ازلا وابدا بدون الزمان ومما يشهد
بان الزمان ليس مما يتوقف على الحركة انا اذا افرضنا انسانا وجد ابتداء ووجده سليم العقل فاقد الحواس
بحيث لا يشعر الحركة ولا اختلاف احوال من خارج بل لا يدرك الا ذاته فقط بالعلم الحضوري فلا شك انه يجد
من نفسه حين بقائه امرا ممتدا وانكاره كانه مكابرة فان قلت هذا الامر الذي ذكرته بل هو موجود في الخارج
ام لا قلت الدلايل التي ذكروها على نفي وجوده في الخارج منقوضة على ما بين في موضعه لكن لا دليل ايضا على وجوده
اذ غاية ما يدرك بالوجدان ان له نفس امرية كالدوائر التي يتوهم في الكرات المتحركة لا انه محض الاختراع
كانياب الاغوال واما وجوده في الخارج فلا وتقسيم الجمهور له ايضا بالساعات والايام والشهور

والاعوام لا اول على ازيد من ذلك والقول بوجوده في الخارج لا يوافق بعض الامور التي يثبت بالنقل فالواجب اذن
القول بعدمه لعدم دليل على وجوده عقلا مع ان القول بوجوده يخالف النقل فان قلت كيف يمكن ان ينتزع بهذا الامر
بقاء ذات الله تعالى مع انه ليس من صفاته وما ينتزع من الشيء يكون من صفاته لان الامور الانتزاعية اذا قيل انه ليس
لها وجود في الخارج في نفسها فلا اقل من ان يكون لها وجود رابطي والا لكانت من الامور الاختراعية الصرفة من قبيل
انياب الاغوال ونحوها قلت لا نم ان الامور الانتزاعية لا بد ان يكون صفة لشيء الا ترى ان الدوائر المتوهمة
في الكرة المتحركة ليست صفة لها مع انها تنتزع عنها انتزاعا صحيحا ولا يلزم ايضا ان يكون توهمها من امر يتوهم
حاصلا في شيء ولزم ان يكون صفة له كالدوائر المذكورة اذ لا دليل عليه ايضا ولا بداهة بل يكفي ان يكون منشأ انتزاعها
امرا موجودا فان قلت الدوائر المتوهمة في الكرة المتحركة ليست موجودة في الكرة وجودا نفس امري بل انما وجودها
في الوهم فقط قلت اما اولا فان الوهم يتوهمها في الكرة والعقل يحكم بانها امور نفس امرية لا اختراعية فيلزم ان
يكون وجودها في الكرة نفس امري والا لكان حكم العقل غلطا واما ثانيا فقد سلمنا ان وجودها في الوهم لا في الكرة فنقول
لا شك ان مثل هذا الوجود وجود نفس امري يصير منشأ للاثار والاحكام ووجود الزمان لا ازيد منه اي من ذلك
فليكن الزمان ايضا كذلك فان قلت كيف حال الحركة القطعية اهي موجودة في الخارج ام لا قلت هي ايضا مثل الزمان
والدلائل التي ذكروا على نفي وجودها مدخولة ولا دليل قطعي على وجودها لكن كان البداهة تشهد بوجودها ولا ننكر
ايضا وجودها نفسا من الامور الانتزاعية فالظاهر ان القول به لكن الظاهر ان الحركة التوسطية التي ادعى القوم
قطعية وجودها ليست بموجودة اذ ليست هي الا الكون بحيث يكون اي كل آن فرد من الحدود التي يقع فيها
الحركة كما ذكر القوم والظاهر ان الكون المذكور امر اعتباري ينتزع من المتحرك باعتبار حصول الحركة القطعية ولا
ان يكون الامر بالعكس على ما ذكروه من ان الحركة التوسطية علة للحركة القطعية فان قلت اذا لم يكن الحركة التوسطية
موجودة فكيف ان يكون القطعية موجودة مع انك ما جزمت بوجودها اذ لا بد من وجود امر يكون منشأ الانتزاع
الحركة القطعية والا كان انتزاعها من باب الاختراع قلت لا يلزم في انتزاع امر من شيء وجود امر فيه الا ترى
ان الصفات الاعتبارية كالاضافات ونحوها ينتزع من الاشياء من غير لزوم وجود امر فيها والحاصل ان
الوجود في نفس الامر اعم منها لانه لا يكون شيء موجودا في نفسه لا ذهنا ولا خارجا لكن يجد العقل ضرورة او بالبرهان
ان له وجودا رابطيا كالاضافات مثلا ولا تم انها لا يكون موجودا في نفسه ليس يمكن ان يكون موجودا بغيره
من قيام عليه دليل وليس دعوى البداهة غير مسموعة مع انه يلزم من القول بوجود مثل هذه الامور تحقق
التسلسل المحض عنه ومنها ان لا يكون موجودا منفردا متميزا لكن يجد العقل له وجودا بنحو ما في ضمن شيء موجود

كالاجزاء

كالاجزاء المتصل الواحد اذ لا شك انها ليست معدومة صرفة في الخارج مثلا وليست ايضا موجودة متميزة منفردة وليست
ايضا من قبيل القسم الاول اي يكون لها وجود رابطي بشيء وبسط ومنها ان لا يكون جزء الشيء ايضا ولكن يكون في شيء لكن لا
بعنوان انه عليه والوجود الرابطي كالنقاط المتوهمة في الخط والدوائر المتوهمة في الكرة ونحوهما ومنها ان لا يكون
كذلك ايضا بل يتوهم ان وجود بسبب وجود امر مثلا لكن لم يجده باعتبار في ذلك الامر ولا اجزائه ولا موجودا فيه ويكون
ذلك الوجود منشأ للاثار والاحكام لانه من قبيل الامور الانتزاعية والزمان من هذا القبيل فان قلت اذا كان الوهم
يجد لهذا الامر وجودا فقد ثبت انه يكون منشأ الاثار والاحكام وليس وجوده بمجرد وجوده في الوهم ومع ذلك
ليس وجودا رابطيا حتى يقال انه نفس امرية باعتبار الوجود الرابطي فهو اذن موجود خارجي اذ ليس الموجود الخارجي الا
هذا الذي يحكم بالوجود الخارجي للزمان ويلزم قدم اما القول بكونه من قبيل المفارقات او متعلقا بالحركة والجسم على ما قاله
الحكماء ما من وجه كان ويكون منافيا لما ثبت من اجماع المسلمين على حدوث العالم قلت الوجود الذي يجد لهذا
الامر مثل الوجود الذي يجده للنقاط المتوهمة في الخط والاجزاء المتصل الواحد ونحوها ومثل هذا الوجود لا يسمى
الوجود الخارجي ولو سماه احد بالوجود الخارجي فلا مشاحة معه في الاصطلاح لكن الغرض ان بعضا من الاحكام
التي يجده العقل في الموجودات الخارجية الاخرى كاستحالة التسلسل فيها ونحوها لا يجري في مثل هذا الموجود وادعاء
جريانها فيه [illegible] لم ان يقال ان مثل هذا الوجود في الازل لا ينافي حدوث العالم الثابت
بالاجماع وليس حكم هذا الموجود الا كحكم الصفات الاضافية والاعتبارية التي جوز القوم اتصاف الواجب
بها في الازل ولعل لما كان انتزاع وجوده بسبب وجود ذات الواجب فكانه من قبيل الوجود الرابطي ولعل من ثبت
زيادة توضيح نقول ليس الاشياء التي موجودة في الخارج مثلا ظرف لنفسها الا وجودها كالاتصاف مثلا او غيره
الذي يترتب على الاثار والاحكام ولا يقولون بوجوده ولا يلزم فيه التسلسل لو اتفق ان يتحقق اتصافات غير متناهية
مترتبة ولا ينافي ايضا تحققه في الازل ما ثبت بالاجماع من حدوث العالم فقس عليه الزمان ايضا فان ثبت ان
مثل هذا الامر موجودا في الخارج فنسميه ولا حرج والزم ان نسمي ايضا موجودا فلا مشاحة وبالجملة الاشكال مندفع في المقام سواء كان
اشكالا عقليا او شرعيا والنسبة والاصطلاح سهل لا عبرة به فتدبر **قال** الحاكم هذا هو التحقيق في هذا المقام اه
قد تحققت حال هذا التحقيق الذي لا يعرف كنهه الا التوفيق الكامل **قال** الحاكم فيمكن الزمان مثلا بالفعل اه فيه منع
اذ لا يلزم من كون بعض اجزاء الزمان منقضيا وبعضها متجددا في الخارج ان يكون الاجزاء بالفعل في الخارج اذ يجوز ان يكون
موجودة بالقوة كاجزاء الجسم المتصل الواحد الذي بعضه اسود وبعضه ابيض فان قلت كيف يمكن اتصال المعدوم
بالموجود قلت ليس هنا اتصال موجود بمعدوم حقيقة اذ لا شيء من اجزاء الزمان موجود دفعة بل كل جزء منه

بوجد على التدريج شيئا فشيئا وكما يوجد على التدريج شيئا فشيئا كذلك ينقضي شيئا فشيئا لا بعد تمامية وجوده بل حال وجوده
حين حين وجوده تم انقضاؤه ايضا وشك هذا الشئ من قبيل اتصال الوجود بالعدم الذي يحكم العقل باستحالته وهو ظ قال
الحاكم ولانا نبيا فلان المتقدم آه فيه لان كون العلل والمعلول ايضا فيس لا يستلزم الا ان يكون تصور معروضهما من حيث كونهما
معروضين لهما حاصلا في العقل مطلقا الا ترى ان معروض الابوة والبنوة لا يمكن تصورهما في العقل معا الا اذا تصورا
بعنوان الاب والابن ونحن نقول لم لا يجوز ان يكون تقدم اجزاء الزمان في العقل لانا نقول لا بد ان يكون معروضه المتقدم والمتاخر
فان قلت لان احد المتضايفين اذا كان موجودا في الواقع لا بد ان يكون الاخر ايضا موجودا فيه لتكافؤهما في الوجود
فاذا كان تقدم اجزاء الزمان في العقل وكان وجودها في العقل فقط فالجزء الذي يتصف بالتقدم كالامس مثلا يعتبر وجوده
في الذهن لا بد ان يكون مضايفه ايضا كاليوم مثلا موجودا في الواقع والمفروض ان لا وجود له في الخارج فلا بد ان يكون
في الذهن مع انه ليس موجودا حال وجود الامس بل بعده على ما هو المفروض قلت لا نم ان احد المتضايفين اذا
كان موجودا في الواقع لا بد ان يكون المضايف الاخر ايضا موجودا معه في الواقع نعم لا بد من وجوده في الواقع سواء كان
معه او بعده او قبله ولزوم المعية انما هو حال تصورهما بعنوان الاضافة فقط كما اشرنا اليه بهذا نم لا يجوز ان
يكون لمن يتمسك في ابطال نحو الشق ايضا ان يكون التقدم والتجدد في العقل ما يتمسك به في ابطال الشق الاول
من لزوم اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل والجواب الجواب وكذا يمكن لمن يتمسك بمثل ما ذكرنا انفا دليلا فان
قلت في ابطال الشق الاول والجواب ايضا الجواب فتدبر قال الحاكم لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد
ويتقدم لو كان موجودا في الخارج لا يخفى ان البديهة يحكم بتجدده او يتقدمها بالفعل لا بتقدير او الكلام مكابرة نعم وجود
المتقدم والمتجدد حقيقة في الخارج ليس بديهيا بل يجوز ان يكون نوعيا كما ذكره سابقا والضيا يحكم بديهة بان التقدم
والتجدد في الخارج ولئن كان نوعيا لان الذهن على ما سيذكره المحشي من بعض المحققين وفرق ما بينهما كما ذكرنا سابقا لانه
فرق بين ان يتوهم الدوائر في الكرة او يتخيل الدوائر في الوهم والحاصل ان حال الزمان في تجدده وتقدمه مثل حال
الدوائر المتوهمة في الكرة فكما ان الدوائر يتوهم في الكرة كذلك الزمان وتجدده وتقدمه يتوهم في الخارج فتامل
قوله بل عند من يتوقف وجود الاعراض الغير القارة آه فيه نظر قد ذكرناه في تعليقاتنا على شرح التجريد قوله بل
التحقيق ان الزمان بمعنى الامتداد آه قد ظهر مما ذكرنا انه لا تحقيق فيه من وجوه احدها ان جهة القول بالان
السيال وارتسام الزمان منه كما عرفت وثانيها ان جهة ان ما يلزم من المحذور من وجوده في الخارج على ما زعم
يلزم من وجوده في الذهن ايضا كما اشرنا اليه ولا فرق بين وجوده في الخارج وفي الذهن الا انه يمكن القول
ببقائه في الذهن دون الخارج وظ ان البقاء لا يدفع محذورا مما ذكر بل لزومه ليس الا من جهة الحدوث

على التدريج

على التدريج سواء تعدد او لا وهو ظ وثالثها انه من جهة ما ذكرنا انفا من ان التقدم والتجدد يتوهم في الخارج لا انه في الوهم ويفرق بينهما
كما ظننا بهذا التحقيق كما ذكرنا لان يقال انه لا محذور في وجوده في الخارج بحسب العقل وانما يتوهم محذورا فقد ظهر جوابه
لكن لا يمكن القول به بحسب الشرع فلا بد ان يقال انه يتوهم في الخارج توهما صحيحا نفس الامر بحيث يصح ان يكون منشأ للاثار
والاحكام وليس وجود مجرد ان يوجد في الوهم سواء كان مطابقا اذ لا محذور فيه كما عرفت اولا على ما ظهر مما تلونا
عليك فتدبر قوله اقول فيه نظر اذ في الحركة الكلية آه راده كما هو مصرح به في تعليقاته على التجريد لان اجزاء الزمان
ولئن لم يجتمع في الذهن في الحدوث لكن يجتمع في البقاء وبمجرد عدم اجتماع الاجزاء في الحدوث لا يكفي في كون الشئ
غير قار لان هذا المعنى يتحقق في المقادير القارة عندهم كالجسم المتصل في صورة الحركة في الكم كالنمو والتخلخل والتكاثف
الحقيقي ولا فرق الا باعتبار ان حدوث هذه المقادير في الخارج وحدوث الزمان في الخيال وجعل احدهما
قارا والاخر غير قار باعتبار هذا الفرق تعسف واوردت عليه في تعليقاتنا على التجريد لانه يستلزم اما اولا فلانه
نقول بان الزمان غير موجود في الخارج ويفرض وجوده فيه خوفا مما زعموه من المحذور ويقول بوجود الحركة القطعية
فيه ايضا اذ العلامة ... ذكر وظاهر ان فرد المقولة التي يقع فيه الحركة القطعية منه مد
سواء قلنا انه الحركة او لا فعلى الحركة الكلية لا يمكن ان يقول ان فردا من المقدار يوجد في الخارج على سبيل التدريج بل انما
يقول انه ارتسم في الوهم لكن لا فرق الوهم بين الموجود في الخارج والمرتسم في الوهم فيتوهم انه في الخارج كالقطرة النازلة
والشعلة الجوالة وعند انتهاء الحركة يوجد فرد من المقدار قار فعلى هذا كيف يصح ان يوجد وجوده في الخارج مسلما
ولورود النقض به على ما ذكره ذلك البعض المحقق وبالجملة الا امر عجيب واما ثانيا فلانه لا محذور في التزام كونه غير
قار باعتبار الحدوث قارا باعتبار البقاء والقول بانهم لا يجعلونه غير قار اصلا غير مسموع وهو ظ قال الحاكم
فالجواب ان المراد بالزمان آه قد عرفت حاله قال الحاكم والقبلية التي لا يجتمع مع البعدية آه فيه بحث لانه ان اراد ان
هذه القبلية ليست القبلية الزمانية في الاصطلاح فذلك غير مجد في المط وهو ظ وان اراد انها بعروض الزمان بالذات
فذلك ايضا لا يجديه لاحتمال ان يكون قبل الحادث لا بوصف القبلية بالذات فان قلت لا يمكن ان يوجد المعروض بالعرض
ولا يوجد المعروض بالذات قلت فعلى هذا لا بد ان يوخذ في الدليل وجود المعروض بالذات مع ان الحاكم يصرح
بعد هذا بانه لا يلزم ان يوخذ الشئ لان هذا القبل ليس العدم ولا ذات الفاعل لما اتضح لي اثبات القبل
بالذات فافهم قال الحاكم وهو الزمان فيه نظر اذ لا يلزم ان كل ما يتجدد ويتقدم هو الزمان بل ما يتجدد ويتقدم بالذات
فلا بد من اخذ ما ذكره الشيخ مثل حدوث التجدد والتقدم من ان قبل الحادث امر يكون قبليته وبعديته بالذات
وهو ليس العدم والفاعل فيكون امرا اخر وهو الزمان فليس اخذ التجدد والتقدم فقط كافيا فان قلت فعلى ما ذكر
يتم الدليل بمجرد ما ذكره مثل التجدد والتقدم ولا حاجة اليه قلت اما اولا فنقول ان ذكر الشيخ التجدد

والتقدم لما ان لذلك الامر الذي هو قبل الحادث ممتدا ازلا اذ تجدّد ان قبلية الاجامع البعد بالذات لا ثبت انه ممتد ازلا
فاثبت انه لا يزال يتجدد ويتقدم وانه يمكن ان يعرض قبل كل تجدد تجدد وهكذا اخر ينظهر الغلط فان قلت اذا ثبت
ان كل حادث له قبل كذلك فيثبت ان ذلك القبل لا بد ان يكون ممتدا الى الازل اذ لو كان حادثا لكان قبله ايضا قبل كذلك
وهكذا قلت هذا ان التحقيق هو ما ذكره الشيخ وليس شيئا غيره ولو فرض المغايرة فظ ان ما ذكره الشيخ لا يظهر ظهورا
تاما كون ذلك الامر امرا واحدا ممتدا الى الازل اذ يحتمل ان كل حادث مسبوق بشيء كذلك لا يظهر في بادي الراي
وحدة ذلك الامر وكذا لا يظهر انطباقه على الحركة ظهورا تاما كما لا يخفى واما ثانيا فنقول ان كون القبلية والبعدية
بالذات هو الزمان كان لا يظهر ظهورا تاما الا بعد ملاحظة قبليات وبعديات متجددة متصرمة والقائلها
فذكر الشيخ التجددات والتصرمات بعد ذكر القبلية والبعدية لذلك فتدبر قال الحاكم فلما كفى في الاستدلال ا ه
قد عرفت حال هذه الكفاية فكفاك ما عرفت قال الحاكم وقد علم من هذا انه لولا ايراد المقدمتين . ا ه فقد ظهر بما

قوله ومن المعلوم ان اثبات المدعى بهذا الوجه ا ه فيه نظر لان ما ذكره من ان المدعى ان قبل كل حادث مادة لا كقبلية
المادة عليه من كونها قبلية بالطبع بل قبلية لا يجامع معها القبل البعد لا ينفع في دفع ما ذكره الحاكم اصلا اذ حاصل ايراده
ان المتجدد كمن ما هو قبل الحادث قبلا لا يجامع البعد يثبت قبلية الزمان عليه ولا يحتاج الى اخذ التجدد والتقدم
وظاهر انه بمجرد ذلك كما يثبت قبلية الزمان عليه كذلك يثبت قبلية عليه بهذه القبلية المخصوصة فما فايدة القول
بان المدعى هذا لا ذاك اذ كل منهما يثبت به نعم يمكن دفع استدراك المقدمة الاولى بما ذكره اذ بمجرد كمن الامر المتجدد
المتقدم قبل الحادث لا يظهر ان قبلية بانٍ وقت كان فلا يثبت المدعى على ما ذكره بل لا بد من ان يثبت ان قبلية هذه القبلية
المخصوصة وهو ما ذكر في المقدمة الاولى وكلام المحشي لا يمكن حمله على ما ذكرنا لانه صريح في انه يحتاج على تقدير كمن الامر
ماذكره من اخذ التجدد والتقدم لا لكمن القبلية تلك القبلية المخصوصة فلا بد في التمسك في دفع ما ذكره الحاكم بما قررنا
وعنيا فافهم قال الحاكم ثم لا امكان ان يقال كان معدوما ا ه لا يظهر المقصود من هذا الكلام لان ذكر ان لفظ كان مشعر
بالزمان فاذا قيل ان الحادث ما كان ثم كان كان مشعرا بان عدمه كان في زمان لم يكن وجوده ثم حصل وجوده في زمان
وح فامكان ان يقال كان معدوما لا يلزم منه الا انه يفهم منه ان عدمه كان في الزمان السابق وهذا لا ينافي ما ذكره
بل يؤيده فلم يكون امكان هذا القول مخرجا الى اثبات ان ذلك ليس بنفس العدم وهو ظ وقس عليه الحال
في امكان قولهم كان الله تعالى موجودا اذ لا مدخل له ايضا في هذا المطلع يمكن ان يتبادر من هذا القول توهم منافاة
لما ذكره وهو ان كان لو كان مشعرا بالزمان لكان هذا القول مشعرا بان الله تعالى في الزمان مع انه ليس
كذلك بان هذا التوهم لا يندفع بما ذكره وليس لما ذكره دخل فيه اصلا بل دفعه انما يمنع ان الواجب

لا يقال

لا يقع ان يقال انه في الزمان بل على ما هو راي المتكلم . او بان يقال ان هذا القول على سبيل التجوز و بادي الراي على انهم قال الحاكم
فلبعد الجواب بان التقدم والتجدد ا ه فيه انه اذا لم يكن تصرم وتجدد بالفعل بل بالفرض فلا يكون تقدم وتاخر ايضا
بالفعل فكيف يستدل بها على وجود الزمان على ما قال انه يستدل على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الحاصلتين
ويندفع بما ذكره سابقا على تقدير تمامه من انه اذا لم يكن شيء مستمر غير قار الذات في الخارج لا يمكن ان يحصل بالفعل امتداد
يعرض الاجزاء تقدم وتاخر في الخارج فافهم قال الحاكم لان تصور القبلية والبعدية الاضافيين ا ه فان قلت ان اراد ان تصور
القبلية والبعدية باعتبار كونهما اضافتين او باعتبار كونهما حاصلين في الزمان لا يمكن بدون تصور الزمان فهو مسلم لكن
هذا ما لا يجدي اذ لا يلزم ان يعرف الزمان بالقبلية والبعدية بهذا النحو بل يكفي ان يقال الزمان ما له القبلية والبعدية بالذات
وان اراد ان هذه القبلية والبعدية اللتين ذاتيتان للزمان لا يمكن ان يتصور بحيث يمتاز عن ساير القبليات والبعديات
من التقدم بالطبع وبالذات وكونهما بدون تصور الزمان فهو مم اذ يجوز ان يتصور هذه القبلية بدون تصور
الزمان بان يقال مثلا القبلية التي للفجر على طلوع الشمس فيعرف الزمان بانه ما له بالذات القبلية التي مثل قبلية
الفجر على طلوع الشمس قلت ان اردت به فجر يوم خاص وطلوع شمس ذلك اليوم فقد تصورت الزمان معه
فان قلت يعرف الزمان بان له بالذات التقدم والتاخر الذي بين الفجر وطلوع الشمس سواء كان الفجر متقدما
او متاخرا فلا يرد ما ذكرت قلت تصور هذه الفجر وطلوع الشمس ايضا لا يستلزم تصور التقدم والتاخر
سواء كان الفجر متقدما او لا بل لا بد في تصور التقدم والتاخر بينهما باي وجه كان من تصور الزمان كما يشهد
به الوجدان فتدبر قال الشارح فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بها فيه نظر لان عدم وجود جزء الزمان
معا لا يستلزم عدم وجود الاضافة اللاحقة لهما اذ لا يلزم ان يكون الاضافة قائمة معا في الخارج بل اللازم وجودهما
في الذهن كما ان الاشارة الى المعدوم عدم وجودهما في الخارج حقق في موضعه لكن لان هذه الجهة لا يقال كان مراده
ان اجزاء الزمان ليست موجودة في الخارج فكيف يمكن ان يكون الاضافة العارضة لها موجودة في الخارج
لانه على هذا التقدير قوله معا لغو وايضا كيف يعقل ان يدعى في مقام يمكن ان يقصد اثبات وجود الزمان
ان اجزاءه ليست موجودة الا ان يقال انه يقصد اثبات وجود الزمان وذلك لا ينافي عدم وجود اجزائه
متميزة كوجود الجسم بدون وجود اجزائه فتامل وايضا لان ان اجزاء الزمان اذا لم يكن موجودة متميزة
لم يكن الاضافة العارضة لها ايضا موجودة الا ان اجزاء الجسم الابلق ليست موجودة متميزة مع
ان البياض والسواد العارضين لها موجودان فافهم قال الحاكم فهذا الكلام ينافي اوله اخره فيه ان المنافاة
ممنوعة اذ كون الامر الاعتباري لا يستدعي وجود موصوفه لا يستلزم ان يستدعي عدم موصوفه وهو ظاهر فاته

بالفجر وطلوع الشمس مطلقهما فلا يكون للفجر قبلية الخ على طلوع الشمس اذ يجوز ان يكون بعده وان اردت
منه

اذا قال اولا ان هذه الاضافة ليست موجودة في الخارج وادعى آخرا ان معروضها لا بد ان يكون موجودا في الخارج لا يكون بينهما
منافاة نعم يكون منع ان معروضها لا بد ان يكون موجودا في الخارج وهو كلام آخر قال الحاكم ويمكن ان يجاب عنه بان
المتقدم هو القبل اه انت خبير بان هذا كانه شهادة على ان التقدم والتجدد هو القبلية والبعدية على ما
هو الواقع فمن لا يسلم ان القبلية والبعدية لا تستدعي وجود المعروض في الخارج كيف يسلم ان التقدم والتجدد يستدعي
وجود المعروض في الخارج فيندفع اصل الجواب انسا فافهم قال الحاكم وهي غير موجودة في الخارج اه فيه انه ان اريد
انها غير موجودة في الخارج منفردة متميزة فمسلم لكن لا يجديه اذ لعل ما ادعى الشارح هو ان معروضها موجود في الخارج في الجملة
وظاهر انه كاف في المقام وان اريد انها غير موجودة اصلا فمم على ان بعد ما عرفت ان هذه الاضافة لا وجود لها في الخارج
يمكن منع وجود معروضها وهذا الكلام كله ليس مراد الحاكم بمجرد ذلك وهو ظاهر مع ان هذا المنع مشترك بين جعل
المدعى وجود معروضها في الخارج كما هو ظ كلام الشارح وبين ما اوله الحاكم اليه في الجواب الذي اعتقده صحيحا من ان
المراد بالمعروض المتعلق قال قلت اذا جوز الشارح وجود اجزاء الزمان في الجملة واتصافها بالقبلية والبعدية
مع انها لا تجتمع متنافيتان لا يجوز وجود القبلية والبعدية ايضا في الخارج من حيث ان معروضهما لا يوجدان معا
قلت كان زعم ان الاضافة انما كانت موجودة لا بد ان يكون طرفاها معا فاذا اوجدت في الخارج لزم وجود
طرفيها معا مع ان فيه ما فيه ليس كذلك لكن معروضا الاضافة لا يلزم ان يكونا معا في الخارج مثلا اذا كانت الاضافة
عارضة لهما في الذهن فيكفي حاصل كلامه على هذا ان اجزاء الزمان متقدمة ومتأخرة بحسب الوجود الخارجي لكن
عروض التقدم والتأخر لها في الذهن وليست هذه الاضافة موجودة في الخارج والا لكان لا بد ان يكون طرفاها
موجودة في الذهن وهما متنافيان ولا يذهب عليك انه على هذا لا يرد عليه ما اورده الحاكم لكنه غير تام في نفسه
بناء على ما ذكرنا آنفا من ان الاضافة لا يلزم ان يكون طرفاها معا في ظرف كان وجودها بل انما هو في الذهن
فقط فتدبر قوله لا يخفى ان اتصال الشيء لا ينافي انه فيه ان الحاكم لا يدعي المنافاة بين اتصال الشيء وعدم عروض
عرضين له بل استدل باتصال الزمان على عدم وجود اجزائها في الخارج ثم يقول ان معروض القبلية والبعدية
هو اجزاء الزمان وهي ليست بموجودة في الخارج فكيف يمكن ان يقال ان معروض القبلية والبعدية موجودة في الخارج
فظهر ان عروض القبلية والبعدية لا يستلزم وجود معروضها كما ادعاه الشارح بل يستلزم عدمه كما ذكرنا وعلى هذا لا يكون
ما ذكره المحشي في مقابله اصلا كما لا يخفى فطريق الايراد عليه ما ذكرنا فافهم قوله اذ كان غير قار الذات لا يمكن اه
فيه نظر اذ لا يأبى العقل عن ان يوجد شيء على سبيل التدريج من غير ان يكون اجزاؤه متمايزة متميزة بالفعل كاجزاء الجسم
المتصل ولئن لم يكن للكل ايضا وجود بالفعل في الواقع ونفيه يحتاج الى دليل ودعوى البداهة غير مسموعة فان

قلت

قلت اذا لم يكن الكل موجودا فكيف يعقل وجود الجزء اذ المفروض ان وجوده ليس بالذات فلا بد ان يكون بالعرض وما بالعرض
لا بد له مما بالذات وما بالذات على هذا التقدير منتف قلت هذا البحث مشترك الالزام بل ما بالعرض ضرورة لا يحتاج الى ما بالذات بل بهذا
النحو ايضا يكون الوجود بالذات ولا انه نفي ان هذا النحو لا بد من موجود متميز بالفعل فتدبر قال الحاكم فكيف يستدل بهما على
وجود الزمان على عدم امكان الاستدلال بهما على وجود الزمان اما ما باعتبار ان الشارح اعترف بانهما ليستا موجودتين في الخارج
على ما اورد اولا في السؤال فقد عرفت في الجواب بانه ما يستدل بمجرد عروض القبلية والبعدية من حيث انه عروض امر
يرد عليه ان العارض اذا لم يكن موجودا خارجيا يمكن فلا يمكن الاستدلال به على وجود معروضه في الخارج بل يدعي ان خصوص
هذا العارض وان لم يكن موجودا في الخارج يجب ان يكون معروضه موجودا في الخارج فليس الكلام معه الا المنع لو امكن وقد
عرفت انه مشترك بينه وبين ما اعتقده الحاكم حقا واما باعتبار انه اثبت عدم وجود معروض القبلية
والبعدية في الخارج بناء على اتصال الزمان واذ يلزم من وجوده ثبات الآنات فقد عرفت ايضا ما فيه من انهما لا يدلان
الا على عدم وجود اجزاء الزمان متميزة بالفعل واما على عدم وجودها بالقوة فلا والمطلوب هنا ليس ازيد من ذلك فافهم
قال الحاكم اذا عرفت هذا عرفت اندفاع الجوابين بما ذكرنا ظهر انه بما عرف لم توقف اندفاع الجوابين اذ مبناه
الجوابين ايضا ليس الا على ان معروض القبلية والبعدية له وجود في الخارج في الجملة اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل
وهو ظ وما عرف لا ينفي ذلك بل انما ينفي وجوده بالفعل وهو غير مناف للجوابين والحاصل انه ليس مع الحاكم
الا المنع فقط مع انه مشترك بين الجوابين وبين ما ذكر في الجواب فتدبر قال الحاكم والجواب ان يقال الشارح
معروض القبلية اه قد عرفت دفعه قال الحاكم او يقال معروض القبلية اه قد ظهر دفعه ايضا قال
الحاكم لا يدلان على وجود معروضهما قد عرفت ان الدلالة تحرزت من جهة قال الحاكم بل العبرة يجوز ان يوجد قد ظهر جوابه
قال الحاكم والجواب ان المراد بالمعروض اه قد عرفت ما فيه ايضا قوله بل الحق في الجواب ما افاده
بعض المحققين اه فيه نظر لان هذا الكلام له وجه صحة اذا كان المراد توجيه مجرد قولهم بان الزمان موجود
في الخارج بان يقال ان هذا القول مبني على بادي الرأي اذ يظهر في بادي الرأي ان هيهنا امرا ممتدا في الخارج
ولم يفرق بين الموجود في الخارج وما هو سبب ارتسامه اما اذا كان المراد توجيه ما ذكره الشيخ هيهنا
من الاستدلال او التنبيه على وجود الزمان باعتبار وجود القبل والبعد وبيان ان الشارح ليس بان القبلية والبعدية
وان لم يكونا موجودين لكن عروضهما في العقل انما يدل على وجود معروضه في الخارج فكيف يحسن هذا التوجيه
اذ ظ ان بناء هذا الكلام على التحقيق لا على التخمين اذ لو كان كذلك لما كان حاجة الى بيان ان القبلية
والبعدية ليستا موجودتين في الخارج لكن يدلان على وجود معروضهما بل يكفي في الاستدلال او التنبيه

والوجود في نفس الامر ثم بعد التفتيش والتفحص البالغ نظهر انه ليس موجودا في الخارج بل في الذهن انما الموجود في الخارج منه صح

منها السابق واللاحق
ويشمل هذا القبل
والبعد منه

الظاهر ان يهما قبلية وبعدية للجميع موجودان في الخارج في بادي الراي فتامل قوله اقول ويمكن ان يقال المراد انه قد عرفت
انه لا فرق بين القول بحدوث شي بذاته في الخيال وفي الخارج وان البقاء في الخيال لا يجدي في دفع ما يجعل محذورا
في الوجود في الخارج فلا وجه للفرق بين الوجود الخارجي والوجود الخيالي وهو ظ قال المحاكم فان محلها جزء الزمان المعقول
هذا الكلام بظاهره ليس بمستقيم لان الزمان المعقول لا تقدم ولا تأخر لاجزائه وايضا ينافي ما سبق منه من ان التقدم والتأخر
لاجزاء الزمان بعد فرض وجوده في الخارج فكانه اراد بكون جزء الزمان المعقول محلا للتقدم والتأخر التقدم
والتأخر في حدوث الاقسام كما ذكره المحشي وقد عرفت ما فيه او اراد به انه تعرض التقدم والتأخر لاجزاء
الزمان المعقول باعتبار فرض وجودها في الخارج قوله وهذا محط الجواب وحاصله اه هذا ايضا من التعسفات
التي ارتكبها ليهاراو كيف يرضى عاقل بان يحمل كلام الش على هذا المعنى ويجعل محط الجواب وجود الزمان اذ ليس
اعتراض الامام الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية ولم يكن هنا حاجة الى اثبات موجود سابق
على وجود الحادث ليكون ذلك الشي موصوفا بالقبلية ففي الحقيقة اعتراض الامام انما لان ان الزمان موجود في الخارج
والتعرض لعدم وجود القبلية والبعدية للقائل في دليل وجوده فرد هذا الاعتراض بمجرد القول بان الزمان
من الموجودات الخارجية من دون ادعاء بداهته او ايراد دليل مع انه عين النزاع وتطويل القول في كيفية
وجود القبلية والبعدية ودفع الت باتها اعتباريان مع انه لا كلام فيه اذ الامام ايضا قائل به والنزاع فيه
انما هو على اعتبار كونهما موجودين في الخارج حتى يستدل به على وجود الزمان مما لا معنى له اصلا اذ على هذا يصير الكلام
مشتملا على جزئي مصادرة واستدراك لغو والقول بان وجود الزمان بديهي فلا يبالي بالمصادرة لغو اذ في مثل
هذا المقام يجب الاشعار بانه كذلك لا انه لا يتعرض له اصلا بل يذكر ما هو اصل النزاع مبنيا في ضمن مقدمات طويلة
لا دخل لها قطعا بل كانت لغوا استدراكا ولو جوز توجيه العبارة بمثل هذه التوجيهات فترتفع الامان عنها
وايضا لزوم الاستدراك واللغو لا يندفع لما ثم لو فرض امكان هذا التوجيه في الجواب الاول فكيف يمكن
اجراؤه في الجواب الثاني والثالث اذ ليس فيهما حديث وجود الزمان في الخارج اصلا ولم يتعرضا
الا لاعتبارية القبلية والبعدية وكونهما لا حقيقتين في العقل اللتين لا كلام فيهما اصلا ولا دخل لهما بالمقام
قطعا والقول بان وجود الزمان في الخارج لما تعرض له في الجواب الاول لم يتعرض له في هذين الجوابين
لا يخفى شناعته وبعده كما ان يقال انه لم يذكر جواب اعتراض الامام لانه ظاهر بل ذكر في الجواب شيئا لا دخل له في الجواب
وهو كما ترى والحاصل ان مثل هذه التوجيهات ركيك شنيع جدا لا ينبغي للعقلاء ان يتعرضوا له وليت شعري
اي محذور اشنع من ان يحمل عالم باللغة واللسان مثل هذه العبارة في اداء ذلك المعنى ويدفع المحذور بهذه

وبقيت ثلثة اوجه ثم ذكر انه
اذا لم يكن القبلية و
البعدية من الموجودات
الخارجية منه

التكلفات

التكلفات من قبيل دفع الفاسد بالافسد فالاولى القطع حاصلا بان مراد الش ليس ما ذكره المحشي بل لم يقصد بهذه الاجوبة الثلثة
الا ان القبلية والبعدية اعتباريان يوصفان في العقل وبه يندفع الت ولزوم كونهما معا وعدم امكان عروضهما للعدم
والتعرض لوجود الزمان في الخارج في الجواب الاول لاظهار ان موصوفهما وان كان موجودا في الخارج لكن اتصافهما بهما
فيه ليس بحسب وجودهما ايضا في الخارج ولا يلزم من وجود الموصوف وجود العارض فتوهم ان اعتراض الامام الزام بهذه المحذورات
الثلثة في الواقع فاجاب بما اجاب وغفل عن ان الامام الزم المحذورات على تقدير كونهما موجودين في الخارج
على زعم انه لا بد من اخذ وجودهما فيه حتى يتم المقصد فالجواب ليس الا ابطال ذلك الزعم لو امكن ولا يحصل لما ذكره
الش اصلا فافهم قوله محقق لدفع الت الذي اورده الامام قد عرفت ان الت الذي اورده الامام
انما هو على تقدير كون القبلية والبعدية موجودتين في الخارج لا مطلقا فدفعه في الواقع لا توجه له اصلا قوله فالحق في الجواب
ما ذكرنا من انهم بنوا الامر على ما هو الظاهر بحسب بادي الراي وقد عرفت ما فيه قال المحاكم وانت خبير بان هذا النقض
لا يرد اه المراد بالتوجيه هو ما ذكره سابقا بقوله وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بوجه هذا اه ثم لا يخفى ان الوجه الثاني
الذي سيذكره كانه قريب من الوجه الثالث وما ذكره الامام في دفعه يمكن ان يدفع به الوجه الثاني ايضا بيانه ان حاصل
الوجه الثاني ان قبل الحادث امر مستمر متجدد هو الزمان وحاصل هذا الفرق ان قبل كل جزء من اجزاء الزمان
يوجد شي متجدد يمكن بسببه ان يقال ان قبل كل جزء شي واما اذا كان حادث لم يكن قبله شي فكيف يمكن ان يقال قبله
شي ولا يخفى انهما مترادفان في المآل وما هو المقصود في المقام بهذا الفرق ولذا يمكن دفعه على طريقة الامام بان عدم
الحادث هو الذي سبقه اذ لم يثبت بعد ان ذلك السابق لا بد ان يكون موجودا لانه اول البحث لكن للحال
عنه ودفعه بوجه اخر ايضا لانه في هذا المقام قد ثبت ان القبلية والبعدية لازم انهما موجودتان حتى يكون موصوفهما
موجودا فهذا الجواب يمكن في مثل بعد التسليم واما لانه يمكن ان يقال ان ذلك القبل امر له تقدم وتجدد بالذات
وهو الزمان فان قلت هذا الاشكال الذي اورده الامام في جواب الفرق الثاني كيف يدفعه وعلى ما يرجع حاصل
كلامه قلت ما لم يكن مراده انه لا بد من القول بان الزمان ليس بموجود في الخارج حتى يدفع هذا الاشكال اذ على تقدير
القول بعدمه يمكن ان يقال ان من التأخر الزماني مثلا ان كان شي سابق على المتأخر ولفظ كان وان يكون مشعرا
بالزمان لكن لا محذور فيه اذ غاية الامر حينئذ لزوم الت في الامور الاعتبارية ولا بأس في هذا لكن كلامه بعد التنزل
عن ان القبلية والبعدية لازم انهما موجودتان حتى يكون موصوفهما موجودا كما ذكرنا اذ يجوز ان يكون المخلص عن المنع
والنقض للمعارضة وايراد الاشكال ثم قال ان في دفع الاشكال المخلص الا في القول باعتبارية الزمان وعدم
وجوده في الخارج واما ان يكون مراده انه ليس ان اصلا الى التخلص بهذه القبلية والبعدية الزمانية اذ لو كان

بهذا مع

انقضت الزمان لكان معنى قولنا ان اليوم متأخر عن الامس انه لم يوجد مع الامس اولنا الامس كان ولم يكن اليوم وكلاهما باطل
والاكان للزمان زمان وهو محال سواء قلنا انه موجود او اعتباري ظاهر لا بد من نفي القول بالاقتضاء العقلية والبعدية الزمانية
اذ على هذا الاتم لنا معنى التأخر ما ذكر حتى يلزم المحذور وحينئذ يضعف لا يخفى والاولى الحمل على الاول فتامل قوله اجيب عنه
بان هذا الاختلاف يجوز ان يكون اه وجه النظر ان الهويات التي في الذهن بعد فرض التجزئة تقدمها وتأخرها اما في الذهن
او في الخارج وكلاهما محال اما الاول فلان الاجزاء في الذهن معا واما الثاني فلانها ليست موجودة في الخارج فان قلت
نعقل تقدمها وتأخرها بالفرض اي العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج كانت متقدمة ومتأخرة قلت هذا ليس بشيء
اما اولا فلما نقل المحشي تعالى عن بعض المحققين من ان الامام ذلك مما يدركه لعقلها لو كانت موجودة في الخارج لكانت
مجتمعة واما ثانيا فلانا نجد بديهة تقدمها وتأخرها بالنسبة الى الخارج بالفعل لا بحسب الفرض لا يقال انا نجد بديهة وجود
التقدم والتأخر في الخارج حتى يمنع بل ان البديهة تحكم بان التقدم والتأخر بالنسبة الى الوجود الخارجي متحقق في الواقع
بالفعل لا بالفرض ولا يلزم منه ان يكون التقدم والتأخر موجودين في الخارج كما ان العقل يحكم بتحقق دوائر في الكرة المتحركة في نفس
الامر ولا يلزم ان يكون موجودة في الخارج وكذا بتحقق الاجزاء في الجسم المتصل واما ثالثا فلانا نعلم ان بينها تقدما وتأخرا في
الواقع قبل فرض الاجزاء وهو ظ والحق في الجواب ان يقال ان الزمان لا يخ اما ان يقال موجودة في الخارج اولا
وعلى الاول لنا اجزاؤه وان لم يكن موجودة في الخارج متميزة منفردة بالفعل لكن لها نحو وجود بالقوة والكمون
بمعنى على نحو وجود اجزاء الجسم المتصل وهذه الاجزاء كما ان لها نحو وجود في الخارج في نفس الامر لكن لها نحو
تشخص وامتياز فيه في نفس الامر وباعتبار تلك التشخصات الواقعة في الخارج متصف بالتقدم
والتأخر في الخارج ويكون بالعينية تلك التشخصات كاتصاف اجزاء الجسم الابلق مثلا بالسواد والبياض
في الخارج ولو قيل ان تلك التشخصات لما ذا نحو كما قال المحشي مثل ان يقال بهذا الشخص لم صار بهذا الشخص
وعلى الثاني نقول ان منشأ اصل الزمان واجزاؤه جميعا حكم اجزائه في الاتصال السابق وقد اشير اليه
فيما تقدم ايضا وبهذا الاعتبار يكون الاجزاء متقدمة ومتأخرة بالنسبة الى الخارج فتامل في المقام
فانه من مزالق الاقدام قوله وذلك لان تلك النقطة لم تتميز الا فارغة وبطيئة في الذهن ففساده اظهر
من ان يخفى وكذا في الخارج لعدم تحققها فيه وايضا نعلم ان السرعة والبطء متحققان في الواقع قبل الوضع
والصواب في دفع هذا الاشكال ايضا التمسك بما ذكرنا في الزمان فافهم قوله اقول فيه بحث
لان تجدد الكلي اه لعل مراد الفارق ان الغرض من اثبات ان الحادث مسبوق بالزمان اثبات
ان قبل كل حادث حادث وابطال قول من يزعم انه يوجد حادث لا يكون قبله حادث آخر اصلا

النقطة غير موجودة اه قد عرفت فساده لان هم

١٧٠

بهذا النوع يحصل الغلط ولا حاجة الى تكلف فافهم قوله اقول توجيه كلام الشارح اه هذا التوجيه لا يدفع عن الشارح انه نقل على خلاف الواقع
وكان من باب السهو لكن لا يخفى ان سوق هذا الشارح مما لا وجه له فالظاهر انه من باب الغفلة فلا تغفل قوله والحق ان بناء اللغة اه فيه ان بناء
كلام الامام ليس على تحكيم اللغة بل على بداهة كما اشرنا اليه اما على ان معنى التقدم والتأخر الزمانيين اما كون السابق في زمان لا يكون فيه اللاحق
او عدم وجود اللاحق مع السابق بديهة وكلاهما يستلزم الزمان فلو كان الزمان موجودا لما نبه الشارح لان بهذا المعنى يتحقق
بين اجزاء الزمان وكذا بين الزمان والحركة واما على ان التقدم والتأخر لو كان مقتضيا للزمان فيكون معناهما ما ذكرنا ان الامرين
وهو باطل فلا بد ان لا يكون مقتضيا للزمان وحينئذ يكون له معنيين بديهيين لا يحتاج في تعقلهما وتحققهما الى زمان فيبطل الاستدلال
بهما على الزمان فلا بد في جوابه ان يقال ان معنيهما الحقيقيين الاوليين بل معنى لقوله بديهة العقل يحكم بان بهذا المعنى يتحقق
زمانا اما ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان او يكون بكل منهما زمانا او احدهما زمانا والآخر في زمان فافهم
قال الحكم بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان اه هذا ليس والانسب من جوابه ان يقصد تعينا ان بعض
الاجزاء متقدم وبعضها متأخر اما موافق للواقع او لا فان لم يكن موافقا للواقع فلا عبرة به مع انه ليس كذلك
وايضا نعلم بديهة انه كذلك فكيف يمكن ان يقال انه مخالف للواقع وان كان موافقا للواقع يكون في الواقع لبعض الاجزاء
اتصاف بالتقدم ولبعضها بالتأخر وذلك الاتصاف لا بد له من سبب اما الذات واما غيره فهو فيه فان
كان السبب الذات فيعود ايراد الامام بان اجزاء الزمان اما متساوية في الماهية او مختلفة الى آخر ما ذكره وان كان
غيرها فيبطل ما ادعوه من ان التقدم والتأخر يعرض اجزاء الزمان لذاته وتعرضها لسببه ويتهدم بنيان ما بنوا عليه
من مسبوقية الحادث بالزمان كما لا يخفى وايضا هذا التقدم والتأخر في اي ظرف في الذهن او في الخارج ولا يجوز
ان يكون في الذهن لان الاجزاء فيه معا ولا في الخارج لعدم وجود الاجزاء فيه فهذا الجواب لم يفد شيئا اصلا الا
تخصيص الاجزاء بالتقدم زمانا وبقاء فافهم قال المحاكم وليس كذلك فليس بمعنى عروض التقدم والتأخر اه قد عرفت انه لا ينفع
في دفع ما ذكره الامام قوله بل في الوهم ولكن بعد التجزئة قد عرفت بطلانه لان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان
ثابت في الواقع سواء وقع التجزئة ام لا وايضا تحققهما في الذهن غير معقول وفي الخارج غير معقول ولو بقيا
على فرض الوجود في الخارج ايضا لا تحقق له كما عرفت كل ذلك غير مرة وايضا لو كان مراد الشارح هذا فلم يكتف
في الجواب بان التقدم والتأخر يعرضان باعتبار هويات الاجزاء كما اجاب المحشي سابقا وارتكب ما ارتكب من
التكلف من دخولهما في الزمان مع انه ليس بمستقيم على ما اشرنا اليه قوله داخلة في هويتها انها غير عارضة عنها فيه نظر
لان التقدم والتأخر لو كانا داخلين في هويات اجزاء الزمان لكانا من قبيل المشخص فكانا من الاجزاء المحمولة
مع انه لا يمكن حملها على الزمان لانهما من مقولة الاضافة والزمان من مقولة الكم والمقولات متباينة

علی ما اعترف به المحشی نفسه فتدبر قوله واعلم ان الاشکال المذکور اه فیه ان دفع الاشکال المذکور بهذا الوجه انما کان باعتبار
ان السرعة والبطوء مثلا من مستحقات النقط فعاده ظ ولو کان باعتبار ان الاجزاء تحصیل لهما بهویات بعد التجزیة
والسرعة والبطوء مثلا مستند الی تلک الهویات هو الجواب السابق بعینه من دون تفاوت فتأمل قال الشارح
لا یمکن ان یوجد الا مع تغیر حال قد عرفت ان المنع فیه مجال قال المحاکم اما التقدم والتأخر فی المسافة اه هذا التقریر
لا یلائم عبارة الشفا بل حاصل ما فی الشفا ان الحرکة مقسوم لها اجزاء اذا قسمنا الی المسافة لانه تحصیل الاجزاء
المتقدم من المسافة بحسب الوضع جزء منها وفی الجزء المتأخر منها جزء آخر لکن اجزاء المسافة مجتمعة معا واجزاء الحرکة
لیست کذلک والحرکة بحسب تلک الاجزاء لها عدد ومقدار فهذا العدد والمقدار هو الزمان ولعل عددیته باعتبار
اخذ الاجزاء المنفصل علی سبیل المسامحة والا فلیس عددا فی الحقیقة فالزمان مقدار الحرکة او عدد لها اذا انفصل
الی متقدم ومتأخر لا انها ان زال المسافة والا لکان دورا وحاصله انه ینبغی ان یتصور اجزاء الحرکة باعتبار
اجزاء المسافة اذ فی هذا التصور لا مدخل للزمان اصلا ثم یتصور امتداد وعدد لهذه الاجزاء فهذا الامتداد
والعدد هو الزمان لا انه یتصور اجزاء للحرکة باعتبار اجزاء الزمان اذ فیه یلزم الدور فان قلت اذا اعتبر الاجزاء
للحرکة باعتبار اجزاء المسافة فالکمیة التی تلحقها بهذا الاعتبار هی کمیة المسافة ولا یصح ان یوصف بها الزمان اذ لو
لکان یجب ان یوصف بالکمیة التی تلحق الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة کما فی هذا الکتاب وقد قال الشیخ
انه یشتمل علی الدور فظهر ان کلا التوجیهین فی الشیخ فی هذین الکتابین متناقض قلت لیس المراد بان الشیخ ان
الکمیة التی تلحقها من جهة المسافة هو الزمان حتی یرد انه لا یصح بل مراده علی ما ذکرنا انه ینبغی ان یتصور اجزاء الحرکة
باعتبار اجزاء المسافة ثم یتصور العدد والمقدار لتلک الاجزاء اذ تصور العدد والمقدار ینبغی ان یکون
بعد تصور الاجزاء والعدد والمقدار الذی لاجزاء الحرکة بالذات لیس الا الزمان واما الکمیة التی تلحقها من جهة
المسافة فلیست لاحقة لها بالذات بل بالعرض فاستقام ما فی الشفا لان مراده الکمیة التی تلحق الحرکة
بالذات لانها المتبادر واخذه المسافة فی التوصیف والمقایسة الیها لاجل ان یتضح تصور الاجزاء
للحرکة حتی یظهر تصور المقدار لها لا لان الزمان الکمیة التی تلحق الحرکة من جهة المسافة لان الکمیة التی تلحقها
من جهة المسافة هی کمیة المسافة التی هی الکمیة المتصلة القارة ولحوقها للمسافة بالذات وللحرکة بالعرض
ولیست هی الزمان قطعا ویمکن توجیه ما فی هذا الکتاب ایضا بان یقال مراده ان الزمان هو کمیة
الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذین لا یجتمعان بهوانه لیس الکمیة التی تلحقها من
جهة المسافة بالعرض کما بینا بل الکمیة التی تلحقها من جهة اجزائه بالذات لکن عرض من جهة الاخری

بجهة

بجهة التقدم والتأخر الذین لا یجتمعان اما باعتبار ان لا شک ان التقدم والتأخر الذین لا یجتمعان یتوقف تصورهما
علی تصور الزمان او باعتبار المسامحة حیث کان من الظ انه یرید ما لا یکون من جهة المسافة لانه بالعرض بل ما بالذات
لکن ما بالذات لما کان من جهة التقدم والتأخر المذکور تجوز عنه به مسامحة او باعتبار انه زعم ان تصور الزمان بدیهی
فلا ضیر فی لزوم الدور فی تعریفه فتدبر قال المحاکم فالزمان عدد الحرکة اذا انفصلت اه قد ظهر بما قررنا ان فی ظاهر
هذا الکلام اجمالا او خللا ولا بد فی تحقیقه من ارجاعه الی ما ذکرنا فافهم قوله اقول فیه بحث اذ لو لم یبین ان الامکان
اه فیه بحث اذ بعد ما یتبین ان الامکان لیس نفس القدرة ایضا احتمال ان یکون قائما بالفاعل باق بحاله ولا بد فی
نفیه من التمسک بان الامکان من لوازم الوجود وهی لا یعقل ان یقوم الا بمادة الشیء او موضوعه او بوجه آخر
نحو هذا الوجه وظ انه بعد التمسک بهذا الوجه لا حاجة الی نفی کونه قدرة اذ لو لم یثبت ذلک ایضا یمکن اثبات
المطلوب نعم یتوهم کونه قائما بالفاعل قبل نفی کونه قدرة اظهر وبعد نفیه یصیر الغلط اوضح وهو ما ذکره المحاکم بعینه من
دفع ه انه لما کان مجال ان یتوهم ان نفس القدرة فذلک الوهم فافهم قوله فیه تنبیه علی مسامحة وقعت فی تقریر الشارح اه
فیه نظر اذ لم یقع مسامحة فی تقریر الشارح اصلا اذ غرض الش تفصیل ان الامکانات الاشیاء انها تحتاج الی الموضوع
وانما الاحتیاج فیتبین ان الامکانات التی بالقیاس الی الوجود بالعرض کلها محتاجة الی موضوع للامکانات موجود معها
غیر ذلک الوجود بالعرض والامکانات التی بالقیاس الی الوجود فی نفسه ایضا کذلک لان کان ذلک الموجود مما یوجد فی موضوع
او مادة او معها ولم یمکن کذلک فلا یمکن حدوثه بل ان کان ممکن الوجود کان ازلیا وکان امکانه قائما بنفسه من دون
حاجة الی موضوع آخر وظ ان القسم الثانی شامل للحادث وغیره اذ لیس جمیعا موضوع او مادة لکن الحادث
لما کان امکانه قبله ولا بد ان یکون مع موضوع له فلا بد ان یکون قبل الحادث موضوع او مادة له واما غیره فلا حاجة
له الی ذلک بل امکانه وموضوعه او مادته معه دائما فظهر انه لا مسامحة فی تقریره اصلا ولیس فیه عدم تعرض
لشیء اصلا وغرض المحاکم ایضا لیس التنبیه علی ذلک بل غرضه اقامة الدلیل علی ان الحادث الذی کان وجوده فی موضوع
او مادة او مع مادة لا بد ان یکون امکانه السابق مع ذلک الموضوع او المادة اذ الش لم یتعرض لاقامة الدلیل
علیه بل بنی الامر علی الظهور فافهم قوله قد عرفت ان اخذ الامکان اه الظ ان مراد المحاکم ان القسم الاول ای الوجود
بالعرض یرجع الی القسم الثانی ای الوجود بالذات الذی یکون فی موضوع او مادة فیکفی احدهما فی البیان بان یقال
مثلا ان الامکان بالقیاس الی الوجود بالذات اما ان یکون بالقیاس الی موجود یکون وجوده فی موضوع او مادة
او معها او الی غیره والقسم الاول ان کان حادثا یکون قبل وجوده ممکنا ان یوجد الی آخر التفصیل الذی ذکره
ولا حاجة الی التعرض للوجود بالعرض وحال الامکان بالقیاس الیه وهو ظ علی هذا الاجمال لما اورده المحشی

كما لا يخفى اقول لا يخفى على الناظر في هذا الكلام من الشارح انه لا يخفى انه لا دلالة في كلام الشارح على ان الامكانين متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار نعم لا يدل على وجود الامكان الاستعدادي في الخارج وانت خبير بانه ينبغي حمل كلام الشارح على المغايرة
بينهما بالذات اذ الاتحاد بهما غير معقول ضرورة انهما معنيان متغايران والتزام اتحادهما وارتكاب التكلف
في تصحيحه من دون تصريح من الشارح به مما لا وجه له فتدبر **قوله** اذ المنع بحسب الظاهر انما اورد عليه آه تعليل لان ما ذكره
الشارح انما يثبت وجود الاحتياج الى المحل لا الى الامكان جوهرا او عرضا اذ المنع بحسب الظاهر توجه الى وجود الاحتياج
الى المحل فالشارح انما تعرض لاثباته ولم يتعرض لاثبات جوهريته او عرضيته لعدم توجه المنع اليه ظاهرا لكنه
غفل عن انه لا بد من اثبات احدهما حتى يتم الدليل من الاعتراض اذ بهذا الجواب ولم يندفع الاعتراض في الحوادث
التي يكون وجودها في موضوع او مادة او معهما لكن يبقى في الحوادث التي يمكن ان لا يكون كذلك على ما بينه المحاكم فغرض
المحاكم من ايراد هذا الاعتراض بيان ان محصل الايراد الاول ايضا ذلك لكن جواب الشارح انما يدفع ما هو ظاهر الايراد
الاول ولا يدفع محصله الذي هو منع الجوهرية والعرضية ثم قال لكن دفع محصله ايضا ولما كان يمكن في بعض الحوادث
بما ذكره الشارح لكن لا يمكن في بعض آخر وبذلك ينقدح الدليل فافهم **قال** المحاكم لا انقال كل حادث لو لم يوجد في زمان او مع زمان
آه يمكن قلب هذا الدليل بان يقال كل حادث لا يوجد في زمان او مع زمان لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا والا امكن
وجوده قبل حدوثه لكن من وجد لا يوجد الا عرضا او صورة فاما بغيره او اما متعلق بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه
لامكن وجوده قبل وجوده عرضا او صورة فاما بغيره او اما متعلقا بغيره واما يمكن وجوده قبل وجوده عرضا
او صورة او اما متعلق بغيره لو كان موجودا ضرورة انه لو لم يكن موجودا لامتنع ان يكون كذلك والجواب
الجواب فافهم **قال** المحاكم ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على وجوده آه لا يخفى انه لا حاجة في المقام الى ابطال
توقف الحادث على وجوده بهذه الشروط اذ على هذا ايضا يمكن ان يقال انه يحدث بحسب حدوث تلك الشروط
حالات مقربة للحادث الى ايجاد العلة الى آخر الدليل فالتعرض له لغو وليس ايضا مما يقال انه لما كان الواقع كذلك
تعرض له بيانا للواقع لا لانتفاء المطلوب اليه اذ على طريقة الحكماء يمكن ان يقال ان ما يتوقف عليه وجود الحادث
هو وجود الشرائط الغير المتناهية من دورات الفلك مثلا ولا حاجة الى جعل عدمها موقوفا عليه نعم هذه الشروط
ينعدم في الواقع عند وجود الحادث لكن لا يلزم جعل عدمها دخيلا في علية الحادث ولا يتوقف امر عليه فان
قلت لو لم يثبت ان عدم تلك الشروط له مدخل في علية الحادث لم يثبت ان تلك الشروط معدات اذ المعد
ما يتوقف المعلول على عدمه وما لم يثبت انها معدات لم يثبت الاحتياج الى المادة اذ المعد هو ما يحصل
للمادة بسببه استعداد قلت هو لا يعني بالمعد في هذا المقام الا ما يكون الشيء موقوفا على عدمه كما سيصرح به

فقط صح

والمعني

والمعني به ما يحصل استعداد المادة ولم يثبت المادة بذلك بل انما اثبته بما ذكره من ان الحادث يحصل بسبب الشروط لا بد ان يكون
فاية محل والحادث لا يوجد بعد ما لا بد من محل آخر وظاهر انه على هذا لا حاجة الى اثبات ان تلك الشروط معدة بهذا المعنى
او بدونه ايضا يثبت المطلوب كما ذكرنا نعم لو كان اثبات المطلوب بانها معدات والمعد ما يحصل استعداد المادة فلا بد من
مادة لاحتاج الى اثبات ان عدم تلك الشروط له مدخل في وجود الحادث وليس فليس وكيف يمكن ايضا اثبات
المطلوب بهذا الوجه اذ بعد تسليم ان عدم تلك الشروط موقوف عليه لوجود الحادث غاية ما يلزم منه انها معدات
للحادث بمعنى ان وجود الحادث يتوقف على عدمها لا انها محصلة لاستعداد المادة وهو ظاهر **قال** المحاكم
واللازم التسلسل في امور موجودة مترتبة فيه ان اجتماعها غير لازم حتى يلزم التسلسل المحال على رأي الحكماء بل يمكن ان يكون متعاقبة
كدورات الفلك لا يقال مراد المحاكم ايضا انها لا بد ان لا يكون مجتمعة بل يجب ان يعدم شرط ويحدث آخر واللازم التسلسل
المحال اذ لو كان مراده ذلك لما كان وجه لتوقفه لتوقف وجود الحادث على عدمها واثبات معدتيها بالتوقف
على عدمها فافهم **قال** المحاكم فلا بد ان يحدث بحسب شرط شرط آه حدوث حالة غير القرب والبعد مقربة للحادث
الى ايجاد العلة غير تام وظاهر انهما اعتباريان ولو سلم حدوث حالة اخرى ايضا غيرهما فلا نسلم وجودها ايضا بل يجوز ان يكون
امرا اعتباريا كما ذكره المحشي فافهم **قال** المحاكم ولئن كان لهما دخل يلزم انتفاؤه بانتفائهما فيه نظر لجواز ان يكون
لهما دخل باعتبار وجودهما السابق كما في المعد بمعنى لا بد ان يوجد في الزمان السابق ثم يعدم حتى يحدث الاستعداد
وهو ظاهر **قال** المحاكم واما الكيفية المقربة فهي منتفية عند الحدوث لما تحقق انتفاء هذه الكيفية عند الحدوث
مما لم يبين اصلا فان قلت لما كانت هذه الكيفية مقربة فلا بد ان ينتفي عند الحدوث لان سببها الذي هو القرب
ينتفي عنده اذ القرب لا يبقى مع الحصول قلت لا نم ان الكيفية سبب للقرب الذي لا يبقى مع الحصول غاية
الامر ان يسلم انها سبب للقرب بالمعنى الذي لا ينافي الحصول وهي حصول ان وجود امر في المادة سوى استحقاق الصورة
او قريبا من ان فيضان الفاعل الصورة او نحو ذلك من الامور الاعتبارية الانتزاعية غير تام وعلى تقدير تسليم كيفية
اخرى لا نم انها يكون سببا للقرب الذي يزول مع الحصول بل يجوز ان يكون سببا للقرب بالمعنى الاعم الذي لا يزول
معه كل ذلك لا بد له من بيان فافهم **قال** المحاكم فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية قد علمت انه لم لا بد له من
دليل **قال** المحاكم لكنها لا يبقى مع المعلول آه هذا انه عرفت انه لا دليل عليه ولا يذهب عليك ان ما نقله من نقض
محقق هذا الفن لم يفد شيئا اصلا ببيان وبرهان فكان من نقله لاجل ان ما ادعاه من ان ههنا كيفية مقربة سوى
الاستحقاق ليس من متفرداته بل قال به غيره ايضا فافهم **قال** المحاكم وهو نقض اجاب سهو الامام في تسميته معارضة
هذا مما لا وقع له اصلا اذ حمل المعارضة على المعنى اللغوي او على المجاز محمل ظاهر فلا ينبغي الحكم بالسهو فيه مشكل

بهذه الامور والحاكم كثيرا ما يخبط في مثلها ولا محصل لها ويكون غير لائق بالعلماء المحصلين   الش‍ خبط بعضه
عدم التميز آه الحكم بالخبط على الامام وعدم تميزه بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية في هذا المقام غير
لائق لانه سيصرح بعد ذلك بان الحكم بالامكان والامتناع على المعدومات صحيح قطعا مع انهما ليسا موجودين في الخارج
ولذا الامور العدمية بينها تمايز وهل هذا الا التميز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية ولا بأس بان ينقل
كلامه قال واعلم ان صريح العقل يا بقي بوجود الامكان في الخارج ولكنه يقضي بامكان الوجود في الخارج كما انه يقضي بامتناع
الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج والذي ذكره من انه لا فرق بين عدم الامكان وامكان المعدوم والا
لزم وقوع التفرقة بين العدمات فهو منقوض بالامتناع ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدمات
عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدم المسبب والمشروط لا يقتضي عدم السبب
والشرط ولولا التميز في المعدومات لما عقل ذلك انتهى ومن هذا كلامه ليس بخابط فيما ذكره الش‍ ره غاية الامر
انه اورد الكلام اولا بطريق المباحثة والجدال ثم حقق الامر كما هو وهذا لا يصير منشأ للحكم عليه بالخبط فتنبه
الحاكم ونقول ايضا ان المراد ثم بقولكم آه لا يخفى ان هذا البحث وجها على حدة بل الوصل الاول لا يتم الا بهذا او
الحكم بالاعتبارات الذهنية على المعدوم انما يستقيم بناء على انه موجود في الذهن الا ان يقال ان الجواب الاول مبني
على راي من يقول بالسالبة المحمول وانها لا تستدعي وجود الموضوع فيمكن ان يحمل ان الامكان والامتناع بحكم الحكم
بهما على المعدوم لانهما سلبيان والسالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع وعلى هذا لا حاجة الى التمسك بوجوده
في الذهن والجواب الثاني بناؤه على وجود المعدوم في الذهن سواء كانت المحمولات امورا سلبية او غير
سلبية   اقول كمعنى الامكان الذاتي آه قد ظهر مما سبق ان المراد بامكان الحادث الذي يحكم عليه بانه اعتبار
في نفسه متعلق بشيء خارجي هو امكان شيء في شيء او مع شيء وعلى هذا الوجه لا يراد المحقق وكان قوله وقد عرفت ما فيه من
الكلام اشارة الى ما ذكرنا لكنه بعيد فافهم   فان امكان وجود العقل مثلا آه الاظهر ان يمثل بامكان وجود المعدوم
في نفسه لان امكان وجود العقل ايضا متعلق بالشيء الخارجي اذ ليس المنظور في هذا المقام خصوصية التعلق بالشيء
الخارجي الذي هو المادة للممكن ولذا كان الشيء الخارجي الذي يتعلق به الامكان فيما نحن فيه هو المادة وتوضيحه ان
ما ذكره الش‍ اولا ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي اراد به كما ذكرنا انفا انه امكان وجود
شيء في شيء او مع شيء فيكون متعلقا بشيء خارجي هو الموضوع او المادة لكن ما ذكره بعد ذلك انه من حيث تعلقه بالشيء فيه
الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ظ انه لا ينظر الى خصوصية كون ذلك الموجود الخارجي هو الموضوع او المادة
بل المنظور مجرد كونه موجودا في الخارج وبهذا المعنى حاصل في امكان العقل ايضا فافهم   الحاكم وبهذا الاعتبار

موجود

موجود في الخارج لانه موجود في موجود خارجي هو العقل لا يخفى ان حمل كلام الش‍ ره على هذا المعنى بعيد جدا كيف وهذه الشبهة
ركيكة على ما سيصرح الحاكم بعد ذلك وايضا ما سيجيء من ان الامكان ليس بموجود في الخارج وكذا ما تقدم في قوله لا يقال وجود شيء
في العقل دون الخارج جهل وقوله لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي وقوله الاعتبارات
العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج كلها مناف ظاهر الحكم على الامكان بالوجود الخارجي ولا بد في دفع
المنافاة من ارتكاب التخصيص في الوجود الخارجي المنفي في هذه المواضع بحمله على الموجود الخارجي الذي لا يكون من قبيل القيام
بالعقل بل الظاهر من كلامه لا على هذه الشبهة الركيكة بل على ان العلم موجود في الخارج فيكون مراده ان الامكان من حيث
كونه قائما بالعقل موجود في الخارج لان صورته العلمية موجودة في الخارج وهذا الفرض انه لم يكن موافقا للواقع لكن ليس
شناعة القول بهذه الشبهة كيف والمشهور بين القوم ذلك وعلى هذا لا حاجة الى التخصيصات
المذكورة ايضا لان الامكان نفسه موجود ذهني وان كانت صورته العلمية موجودة في الخارج على ان ارتكاب التخصيصات
سهل انما العمدة هو لزوم البناء على مثل ذلك الامر الركيك فتدبر   الحاكم وموجودة في الخارج من حيث انها
محكوم عليها آه قد عرفت ان المراد من الوجود الخارجي على ان الش‍ ره ههنا لم يصرح بالوجود الخارجي بل قال انها موجودة
من حيث هي محكوم عليها وهذا لا يأبى عن الحمل على الوجود الذهني لكنه بعيد ما صرح سابقا ان الامكان من حيث وجوده
في العقل موجود في الخارج لا ينفع هذا القول ههنا اذ الاشكال مع ذلك باق بحاله ولا بد من حسم مادته كما ذكرنا
الحاكم على ان هذه الشبهة ركيكة لا يليق آه قد عرفت انه لا يلزم بناء كلام الش‍ ره على هذه الشبهة الركيكة
بل هذه الشبهة الركيكة خطر ببال الحاكم والآفات لا ينبغي بناها   الحاكم ومن البين انه لا يكون موجودا في الخارج آه
لا يخفى انه لو كان بناء كلام الش‍ ره على الشبهة التي ذكرها الحاكم وكان قائلا بوجود الامكان في الخارج باعتبار وجوده في العقل
لما كان عجب من جهة هذا الذي ذكره الحاكم ان يكون شيء موجودا في الخارج باعتبار محله وما فيه باعتبار اذ على هذا الكلام
محصل كلام الش‍ ان الامكان باعتبار وجوده في الممكن ليس موجودا خارجيا اي ليس من قبيل الصفات الموجودة
في الخارج كالبياض والسواد ونحوهما بل من قبيل الموجودات الاعتبارية كالعمى ونحوه مما ليس له في المحل الا نحو وجود
الرابطي لا الوجود في نفسه واذا تصور العقل ووجد فيه يصير موجودا خارجيا وما ادري اي عجب فيه واي
شناعة له العجب ممن يتعجب من هذا ومع ما قال ثم الزناد ربما يكبو والجواد يعثر حتى يعود آه اقول حمل كلام الش‍ قوله
على هذا البعيد غاية البعد انت خبير بانه لا بعد فيه اصلا بل هو على وفق ما صرح به سابقا ومثل هذا كيف
يمكن ان يحكم عليه بالبعد غاية البعد   والحق ان المراد هو ان الواقع آه هذا مع كونه غير موافق لما سبقه بعيد
غاية البعد عن عبارته ههنا اذ الظ ان قوله بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها انها موجودة من هذه الحيثية

مطلق بحيث يشمل الامكان الذي نحن بصدده ولا انها موجودة من جهة الحيثية التي صح الحكم عليها بالحكم الخارجي وما نحن فيه ليس
كذلك على ان قوله بل يكون موجودة في مقابل قوله غير موجودة في الخارج يشعر بانها موجودة في الخارج ولا اظنك في ريبة من ان مثل
هذا التوجيه لا يرتكبه ذو مسكة ثم ليت شعري ان المحشي مع عدم خفي فطنته لم وافقه بهذه العبارة مع سابقتها في ان الامكان
موجود في الخارج باعتبار قيامه بالعقل لم لم يحملها على الوجود الذهني كما ذكرنا آنفا فيصير حاصل كلام الشارح ان احكام
الموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج باعتبار انها احكام الموجودات في الخارج بل توجد في الذهن
باعتبار حكم العقل عليها وكأنه رأى المغالطة التي ذكرنا آنفا لكن لا يخفى ان تفويت تلك المغالطة اسهل كثيرا من ارتكاب
هذا التوجيه البعيد فافهم قوله ومع لا يرد ما اورده بعض الفضلاء من سقط الكلام آه لا يخفى ان ما ذكره المحشي في التوجيه
لا مدخل له في دفع هذا الايراد لان حاصله ان احكام الموجودات الخارجية ليست موجودة في الخارج باعتبار انها احكام
لها بل توجد في الخارج اذا كانت محكوما عليها بالحكم الخارجي ومحصل الايراد ان كلام الشارح بان احكام الموجودات الخارجية
لا وجود لها في الخارج حقيقة لا معنى له لانها بناء حقيقية كانت اما ان تكون موجودة في الخارج او في العقل وعلى التقديرين
موجودة في الخارج اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلما ذكره الشارح سابقا من ان الموجود في العقل موجود في الخارج
بناء على الشبهة المذكورة وانت خبير بان توجيه المحشي لا مدخل له في دفع هذا الايراد اصلا بل دفع هذا الايراد
انما هو بان يقال لا نسلم ان احكام الموجودات الخارجية بانها حقيقية كانت اما موجودة في الخارج او موجودة في العقل
بل هي من حيث كونها موجودة لها بالوجود الرابطي اي كونها موصوفا بها متصفة بها في الواقع لا يكون موجودة اصلا
لا في الذهن ولا في الخارج ثم العقل اذا تصور بالصور موجودة فيه وح لا اشكال اصلا سواء قلنا ان الموجود في العقل
موجود في الخارج كما يوهم ظاهر كلام المصنف اولا فظهر ان السقط انما هو كلام الحاكم لا الشارح فان قلت اذا لم يكن
شيء موجودا لا في الخارج ولا في الذهن لا يمكن ان يكون موجود الشيء على ما ذكره الشيخ من ان المعدوم المطلق لا يمكن ان
يكون ثابتا لشيء قلت اولا ان هذا غير مسلم لا بد له من دليل وثانيا انه بعد تسليم ذلك غاية ما يلزم منه ان يكون الشيء
الذي يثبت لشيء لا بد ان يكون موجودا في الخارج او في الذهن وهذا لا ينافي ما ذكرنا لان حاصل ما ذكرنا ان الصفة
باعتبار كونها في الموصوف لا يلزم ان يكون لها وجود في نفسها بل بهذه الحيثية يكون لها الوجود الرابطي
فقط ولا ينافي ذلك ان يتوقف هذا الوجود الرابطي على وجود الصفة في ذهن من الاذهان كالمبادي
العالية على رأيهم او تستلزمه من دون توقف وهو ظاهر فان قلت الوجود الذي للصفة في نفسها في المبادي
العالية مثلا ظاهر انه لا بد حال في وجودها للموصوف فلو اقتضى وجودها للموصوف وجودها في نفسها لزم
ان يقتضي وجودها في نفسها في الموصوف لكنه لا يوجد خارج كوجود السواد والبياض بل يوجد لو قلت

اول

بوجود ما

الذين يقولون بان الاتصاف بصفة يقتضي وجود الصفة في نفسها لا يقولون ان الاتصاف يلزم وجودها في المبادي العالية مثلا لا
في موصوفها بمجرد انه غير الوجود الخارجي كيف وهذا لا معقولية له اصلا او غير الوجود الخارجي ليس الا الوجود في قوة مدركة
ولو قيل المراد الوجود النفسي الذي لا الخارجي والذهني فهو لا معنى له الا ان يمتنع انتزاعه وعلى هذا يصير النزاع لفظيا
او القائلون بان الاتصاف لا يقتضي وجود الصفة في نفسها قائلون ايضا بان لها منشأ انتزاع اذ الموصوف
اما في الخارج ان كان الاتصاف خارجيا او في الذهن ان كان ذهنيا بحيث ينتزع منه العقل السليم هذه الصفة فعلى
هذا الذي يسلم ان الوجود في المبادي العالية مثلا مما لا مدخل له في صحة الاتصاف ولا ارتباط له بها كان ايرادا على القائلين
بهذا القول لا على غيرها وهو ظاهر فان قلت قد تقرر عندهم ان الوجود في نفسه للصفة هو وجودها في الموصوف فيلزم
ان يكون كل صفة موجودة في الموصوف في نفسها فلا يصح ما ذكرت من ان الصفة يجوز ان لا يكون موجودة
في نفسها في الموصوف قلت هذا غير مسلم بل البداهة تحكم بخلافه اذ الوجود الرابطي والوجود في نفسه اما نوعان
متباينان من الوجود المطلق او الوجود مشترك لفظا بينهما ولا يصح ان يصير احدهما عين الآخر وايضا لا فرق
ضرورة بين البياض والصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في الخارج وليس تجرد المحسوسية
وعدمها بل يحكم العقل بان يكون مثل السواد والبياض في الوجود يستحيل التحقق فيه مع قطع النظر عن المحسوسية
والصفات الاعتبارية لو كانت مثلهما في الوجود الخارجي لبطل التحقق فيهما ايضا مع انه واقع فان قلت
لعل الوجود الذي لهذه الصفات في نفسها الذهني وجودا خارجيا بل نحو آخر لا يبطل التحقق فيه قلت اما اولا فلان نوع
بين الوجودين غير معقول اذ وجود البياض والسواد في نفسهما في الخارج لما كان باعتبار وجودهما للجسم في الخارج
لزم ان يكون وجود الاضافات ايضا للجسم في الخارج وجودا خارجيا لهما او الفرق تحكم واما ثانيا فلان الوجود
بنحو آخر اما في قوة مدركة وغير معقول فما نحن فيه كما لا يخفى واما ان يقال انه موجود في نفسه بلا منشأ انتزاع
فذلك مما يجعل النزاع لفظيا كما مر آنفا وايضا هذا ينافي ما يقولون ان الاتصاف يقتضي وجود الصفة في الجملة
لا في حضور طرف الاتصاف اذ على هذا لا يكون وجود الصفة في طرف الاتصاف قطعا كما وجود الموصوف
فتامل قوله بل مقصوده ان الامكان انما يقال آه فيه اولا انه بعيد كل البعد وثانيا انه اذا كان المراد من وجود
الامكان في الخارج باعتبار قيامه بالعقل انه موجود فيه بالعرض باعتبار ان محله موجود فيه فلم يغيره وجوده
في الخارج باعتبار كونه متعلقا بشيء خارجي مع انه موجود فيه ايضا بالعرض بهذا الاعتبار وهو ظاهر ثم لا ادري انه لما
كان ارتكب هذا التوجيه في كلام الشارح فهذا فلم ارتكب تكلفا آخر بان يقال في توجيه كلامه الآخر ان احكام
الموجودات موجودة من حيث كونها محكوما عليها اذ يكفي هذا التوجيه في توجيه ذلك الكلام ايضا بان

بوجه

فقال براده انما هو وجوده في الخارج بالعرض باعتبار كونها محكوما عليها بان وجوده في العقل على عكس ما سبق فتدبر **قوله** وبما قررنا
ظهر انعكاس التشنيع اه قد عرفت انه لم يظهر بما قرره انعكاس التشنيع بل بما قررنا كان ترتيب تشنيعا عليه التشنيع الموجب
لانعكاس التشنيع ما قررنا فافهم **قال** الشارح وصف للشيء من حيث هو بالقياس الى الظرف كلام الحاكم انه حمل هذه العبارة
على ان الامكان صفة للشيء بالقياس الى وجوده بتقدير لفظ الوجود والظاهر انه ليس كذلك اما اولا فلانه احتياج الى التقدير
واما ثانيا فلان ما ذكره الشارح بعد ذلك من انه بالاعتبار الثاني كاضافة الى مضاف اليه علة لظهور انه بهذا الاعتبار
ايضا كعرض في موضوع بالنسبة الى الشيء ولا فرق بينه وبين الاعتبار الاول بالنسبة الى موضوع الشيء وقد حكم انه بالاعتبار
الاول كعرض في موضوع والذي يفهم ظاهرا من عبارة الشارح ان الامكان معناه كون الشيء في الموضوع بالقوة وبهذا
المعنى صفة للموضوع باعتبار انه حاصل فيه لان الموضوع يصدق عليه ان الشيء ممكن فيه بالقوة فوجوده في الموضوع
كوجود العرض في الموضوع وصفة للشيء باعتبار ان هذا الكون بالقياس اليه لانه كون ذلك الشيء في الموضوع فهو كاضافة
الى مضاف اليه لان الكون نفسه الى الشيء وبهذا الحمل وجهين احدهما ان يكون مراده من كونه صفة للشيء باعتبار
الاضافة اليه وجود اضافتها اليه لان الصفة علحدة كما يشير اليه ظاهر قوله وبالاعتبار الثاني كاضافة الى
مضاف اليه ويكون اطلاق الصفة مسامحة وثانيهما ان يراد بالاضافة الى الشيء بحسب نسبة الصفة اليه واول
الكلام يؤيد الشارح كما ان آخره يؤيد الاول فتامل **قال** الشارح ولما لم يمكن وجود هذا الشيء الا في غيره اه هذا
الكلام مختل جدا اذ عدم امكان وجود الشيء الا في شيء غيره لا يستلزم جواز قيام امكانه بغيره كيف وامكان الشيء له
اختصاص تام بالنسبة اليه ولا يصح انتسابه الى غيره اصلا سواء كان محاله او لا فيمكن ان يصير منشأ
لقيام صفة اخرى بغيره وهو غير مفيد ههنا وتفصيل الكلام ان امكان الشيء اما ان يوجد بمعنى انه ليس وجوده
ولا عدمه ضروريا بالنسبة اليه الذي هو الامكان الذاتي فظاهر انه حينئذ لا يمكن ان يقوم بغيره اصلا ولا معنى له قطعا وعدم امكان
وجوده الا في غيره لا يجوز ذلك بوجه من الوجوه والكلام سقط ثم يمكن ان يوجد صفات اعتبارية اخرى لمحله
مثل ان يقال هذا المحل كيف لن حاله او ما يصح حلوله فيه ممكن ذاته ونحوه وهذا لا ينفع في المقام لان الشيخ اثبت
ان الامكان متحقق حال العدم بانه لو لم يكن متحققا لكان المعدوم ممتنعا فلا يصح ان يوجد وظاهر ان ما يلزم الامتناع
من هذا الامكان الذاتي الذي هو صفة للشيء ولا يمكن قيامه بغيره اصلا واما ان يوجد بمعنى انه يمكن وجوده في غيره
وهذا المعنى يمكن ان يجعل تارة صفة للشيء وتارة صفة للغير لان المعنى ان من الجانبين تارة وباعتبار صفة
للشيء وتارة وباعتبار صفة للغير لان ذلك خطا قطعا بل انه ان اخذ بمعنى كون الشيء بحيث يمكن وجوده
في غيره كان صفة للشيء وان اخذ بمعنى كون الغير بحيث يمكن وجود الشيء فيه كان صفة للغير وح نقول

ان الامكان

بالنسبة الى الموضوع ٥

نفسه صح

ان الامكان الذاتي هو الذي يقابل الامتناع ويلزم من عدم تحققه سلبا صحة ارادته لكن ظاهر انه لا بد ان يوجد بالمعنى الذي هو صفة
للشيء لان الكلام فيه وبهذا الاعتبار لا يمكن ان يوجد في الغير ووجوده في الغير باعتبار كونه لا ينفع في الاستدلال وغاية
ما يمكن ان يقال ان الامكان بان وجه اخذ ولئن كان معناه الذي هو صفة للشيء ليس صفة للغير بل صفة الغير من كون الكلام
في صفة الشيء لكن نقول ان هذه الصفة للشيء تستلزم صفة اخرى للغير كما عرفت وح تقرير الاستدلال ان يقال ان الشيء حال
العدم له امكان بالضرورة بان يقال ان هذا الامكان يلزمه في الحوادث ان يكون شيء موجود في هذه الحال يقوم به هذا
او هو لازم من ذلك الامكان وان كان غير ما نحن فيه بعيد من كلام الشارح بل الظاهر من كلامه انه زعم ان امكان الشيء حال العدم
قائم بمادته او موضوعه وهو كما ترى ثم قد ظهر مما سبق ان ارباب مثل هذا التوجيه البعيد ايضا لا يستقيم ولا يغني من جوع
لان غايته الا ان يكون هذا الاستدلال مغالطة في ان من الحوادث التي لا بد ان يكون موجودة في محل او مع مادة يجب ان يكون موضوع
او مادة سابق على وجوده على ما عرفت مع ظهور محل مغالطة واما في الحوادث التي لا يلزم ان يكون موجودة في محل او
مع مادة فلا يتوهم كونه مغالطة ايضا في اثبات امتناع وجوده لعدم الارتباط بينهما اصلا بل انما يتم الدليل لو ثبت
ان الامكان الذاتي امر موجود في الخارج والذي هو مع ان الشارح اعترف في غير موضع باعتباريته فما ادري ان الشارح كيف
تخيل في توضيحه لاتمام الدليل بهذا الوجه الطويل وسعيه فيه تمهل كان غرضه مجرد دفع ايرادات الامام في نظر العوام فهذا
غرض سهل لا يليق بمثل الشارح او اعتقد انه في الواقع مندفع ايراده ويمكن الدليل تاما فهو ايضا بعيد منه وكيف
يقصد ان يغفل مثله عن مثله وبالجملة المقام مقام الحيرة لكن ليس هذا اول نادرة كثرت في الاسلام بل مثله كثير والله
الموفق للمرام وبه الاعتصام **قوله** نعم للشارح ان يقول لما لم يتم تقرير كلام الشيخ اه فيه نظر لان للامام ان يقول ان حمل
كلام الشيخ على هذا المعنى لا ثمرة له اصلا اذ بعد الحمل على هذا المعنى ايضا لا بد من اثبات وجودية الامكان الذي هو صفة
الموضوع او المادة اذ بدون اثبات وجوديته لا يتم المطلوب اذ غايته الا ان يسلم ان الحادث قبل وجوده ليس في موضوع
او مادة امكان وجوده وهذا الامكان عالم بثبت انه امر وجودي لا يلزم وجود الموضوع او المادة كما عرفت
واثبات وجودية هذا الامكان ايضا في رتبة اثبات وجودية امكان الحادث من دون توقفه اصلا على الثاني
فالعدول اليه على انه على هذا غاية ما يتوهم اتمام الدليل في مادة الحادث الذي له موضوع او مادة ويجوز ان يكون حادث
ليس كذلك ولا يتم الدليل فيه قطعا الا باثبات وجودية امكان الحادث البتة فظهر ان هذا العدول ليس
الا العدول عن الصواب وان لم يكن صوابا ولم يفد سوى التطويل والاطناب **قوله** فهذه المقدمة
اشارة الى جواب اعتراض الامام واما باقي كلامه فلزيادة تحقيق وتقرير للكلام قد عرفت حال جوابه من اعتراض
الامام وتحقيقه وتقريره للكلام **قال** الحاكم على ان الامام خالف ترتيب البحث اه قد مر ان الحاكم حمل دابه المؤاخذة

هذا المعنى لا يصح ان يراد ههنا لان الاستدلال على تحقق حال العدم بانه يلزم من عدم تحققه الامتناع وقد عرفت ان الامكان صح

فيه ٥

مثل هذه الامور وهو غير لائق بالمحصلين مع انك قد عرفت سابقا ان المعارضة لا تلزم ان يكون تسليما للدليل حتى يكون النقض
تعويلا بعد التسليم فانهم قال الشارح وهو ايضا ضعيف لوجوه اما اولا آه هذه العبارة ايضا نظير العبارة السابقة
وحالها حالها فتذكر قال المحاكم وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث آه فيه منع اذ يمكن ان يكون عدمها حال حدوث
الحادث لا بد لنفيه من بيان قال المحاكم وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية آه هذا الوجه لم يذكره
الامام بل ذكر الوجه الاول فقط قال بعد ما قال ان الاولوية اما ان يكون حاصلا عند حدوث الحادث او سابقا عليه والاول باطل
القسم الاول وان كان الثاني فنقول ان حدوث الحادث اما ان كان مفتقرا الى وجود تلك الاولوية فيجب حصولها
معه لا سابقا عليه بقي او الى عدمها لكن عدمها كان حاصلا قبل ذلك بمدة مديدة فكان يجب حدوث الحادث قبل ان
يحدث بمدة مديدة انتهى وظن ان هذا هو الوجه الاول ولا تعلق له بالوجه الثاني فكان المحاكم ذكره لا عن قبل الامام
ولعله حمل كلام الامام على هذا الوجه الاخير وهو بعيد كل البعد فانهم قال المحاكم واما المعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث
آه فيه نظر اما اولا فلانه خلاف الواقع وخلاف ما ذكره الشارح لانه صرح بان الحادث يحدث مع الوجوب الذي نزله
منزلة الاولوية غير متأخر عنه ولا متقدم عليه واما ثانيا فلفقد المفسدة في ان الشارح صرح بخلافه لكن نقول من اين
استنبط هذا المعنى من كلام الشارح فكانه استنبط من انه ذكر ان الوجوب انما يتحقق بان يتم الاستعداد بان تراد
موضوعه وذلك الاستتمام متعلق بشرائط يستجمعها الحركة اذ ظاهر ان الشرائط التي يستجمعها الحركة يصير معدومة
عند شروطها الاخر وظاهر انها يتوقف على عدمها اللاحق فمن هنا تفطن للجواب عن معارضة الامام بان الحادث
يوجد عند عدم الاولوية لكن عدمها اللاحق وهذا فهم عجيب واستنباط غريب ثم قد عرفت ان الامام اورد
هذا الوجه فالجواب عنه بهذا الجواب لا يخلو ايضا عن غرابة والصواب ان يحمل كلام الشارح على انه دفع لكلام الامام
بان الحادث يحدث عند الاولوية اي الوجوب من غير تقدم وتأخر وهو يحدث باعتبار الشرائط المتعاقبة
الغير المتناهية من دون لزوم محال ان تلك الشرائط معدات للمادة فلا بد من مادة فانهم قال الشارح
وجوبا بانما يتحقق بان يتم آه فيه منع اذ يجوز ان يكون وجوبه يتحقق بتجدد الشرائط المتعاقبة الغير المتناهية على زعم
من يقول بقدم العالم او بتجدد انقضاء الزمان الوهمي ووصوله الى حد معين على راي المتكلمين من دون
حاجة الى استعداد مادة ولو تمسك في اثباته بما ذكره المحاكم سابقا فقد عرفت حاله ايضا قال المحاكم والتزام التسلسل لم
يتم المعارضة آه فيه انا نختار انه لا يستلزم لكن لا يلزم منه ان لا يتم المعارضة في الصورة الاخرى لان بناء المعارضة ليس على
وجود الاولوية ولزوم التسلسل في الامور الموجودة في الشق الاول من الترديد بل هنا وتأمل انه اذا كان
حدوث الحادث مع حدوث الاولوية في الزمان فينتقل الكلام الى حدوث الاولوية في هذا الزمان

لكن يرد على الشارح انه ذكر هذا الوجه نقلا عن الامام مع انه ليس منه ولم يذكر الوجه الاول الذي هو من الامام صح

لو ارادان

سواء كانت الاولوية موجودة في الخارج او لا اذ ظاهر انها وان لم يكن موجودة في الخارج كانت نفس امرية والامور النفس الامرية
وان لم يكن موجودة في الخارج لا بد لها من سبب وهكذا لا الى غير النهاية وذلك باطل لا باعتبار لزوم التسلسل المحال بل باعتبار ان
عللا ومعلولات لا نهاية لها سواء كانت موجودة في الخارج او لا لا يمكن ان يحصل دفعة في حيز معتقص خارج لان جميع تلك الامور
يجب ان لا يوجد منه شيء كان ان امكن ان لا يوجد هذا الآن الذي وجدت فيه لم يتحقق هذا المعنى ويحقق خلافه وهو وجود جميعها
في هذا الآن على ما هو المشهور في بعض براهين اثبات الواجب تعالى وظاهر انه لا فرق في هذا المعنى بين الموجودات
الخارجية والنفس الامرية ولا يخفى ان حمل كلام الامام على ما ذكرنا وان كان بعيدا في الجملة لكنه لم يخرج بحيث ينقبض منه الطبع
السليم ويشمئز كما في بعض التوجيهات البعيدة التي ترتكبونه ونقول انه ناش من التعصب واللجاج فانهم
قوله اقول الظاهر من هذا الكلام ان التقدم آه لا يخفى انه لا دلالة لكلام الشيخ على هذا المعنى اصلا اذ الظاهر ان مراده
ان هذا التقدم باعتبار استحقاق الوجود اي المتقدم يصير اولا مستحقا للوجود اي يصير الوجود واجبا له ثم يصير المتأخر
مستحقا للوجود بهذا المعنى وليس فيه دلالة بل ايماء على ان هذا التقدم يرجع الى احقية الوجود مع ان احقية الوجود
ليس بمعنى محصلا يصح ان يبحث عنه في العلوم الربانية فانهم قال الشارح ولهذا اخصه الشيخ بانه الذي يكون
باستحقاق الوجود فيه نظر لان كلام الشيخ لا يدل على ان المقتضي لهذا التأخر هو ذات المتأخر وليس معنى ان هذا
التأخر يكون باستحقاق الوجود ان الذات مستحقة له بل معناه ما ذكرنا في الحاشية السابقة وليت شعري كيف
يمكن ان يستنبط هذا المعنى من هذه العبارة واي دلالة لكون المتأخر باعتبار استحقاق الوجود ان يكون الذات
مستحقة للتأخر لاتفاق المتأخر من الاستحقاق ان يكون بالذات فاذا كان استحقاق الوجود بالذات كان التقدم
والتأخر ايضا بالذات لانهما باعتبار استحقاق الوجود لا يمكن استحقاقهما بالذات مما لا يصح لان الكلام
في الممكنات وكيف يمكن ان يكون استحقاق الوجود فيها بالذات والشارح وقع في هذه الورطة اقتداء
بالامام حيث قال في تفسير هذه العبارة واعلم ان معناه ان القبلية الحاصلة بالزمان والمكان غير واجبة
لان الذي وجد في الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان المتأخر وبالعكس وكذا القول في القبلية بالمكان
فاما القبلية الواجبة فهي ان يكون وجوده بها عن ذلك ووجود ذلك ليس عن وجود هذا انتهى من دون تأمل في حقيقة
الحال قال الشارح واعلم ان التأخر بالعلية آه هذا ما ذكره آنفا فالاولى ان يحال عليه فانهم قال المحاكم ولست
ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب لان وصول الحصول آه هذا لا يصلح دليلا لما جعل دليلا
عليه من عدم مطابقة التفسير لمتن الكتاب وانما هو يصح لجعل ضمير بينه في قول الشيخ فليس بتوسط بينهما
بينه راجعا الى المتقدم او ذلك الآخر اشارة الى ما هو من تفسير الشارح ولا يخفى ان جعل ضمير بينه راجعا

فرص

الوجود هـ سهو
انقضا بين ورق

البـ صح

لا على المتقدم او حصل ذلك اشارة اليه بعيد كل البعد وكانه لهذا فسّر الامام العبارة بما فسّر اذ حمل ضمير بينه
راجعا الى الوجود والمحصول الذي يتلفظ غير بعيد وكذا حمل الاصفر اشارة الى المتقدم لكن فيه ما ذكره
الحاكم فانه يصير حينئذ قول الشيخ في الوجود حشوا ولعل ارتكاب ما ارتكبه الشارح في التوجيه اهون من ارتكاب
مثل هذا الاستدراك لكن رايت في النسخة التي عندي من شرح الامام انه نقل او لا عبارة المتن هكذا او انا الاخر
فليس يتخلط بهذا بعينه وبين الوجود وعلى هذا لا ايراد على الامام بل الظاهر حمل العبارة على ما حملها اذ حمل الشارح
بعيد بالنسبة اليه ثم نقلها ثانيا كما في هذا الشرح قال الحاكم وعلى ارو تفسير كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة آه
امر مثل هذه الزيادة في كلام الشيخ سهل اذ هو دابه وعادته وكان في مرضعها هذا الابح عن توضيح ما ولذا كان في بعض النسخ الواضح
ليس فيه ذلك الضمائر انما يزيد الايهام والتشويش قال الشارح لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج لو اراد انه
لو انفرد عن وجود الغير فاللزوم مسلّم لكن استحقاق العدم حينئذ ليس لذات الممكن بل للعدم علته فلا يتم الاستدلال اذ مبناه
على ان الممكن بهذه الحالة باعتبار ذاته من لوازم كونها متقدمة على ما بالغير الذي هو الوجود ولو اراد انه لو انفرد عن الغير مطلقا
سواء كان وجودا او عدما ففي ذلك حال لا يمكن في الخارج ولا يصح على هذا استحقاق للعدم اصلا وبهذا يحصل ايراد
الامام فافهم قال الحاكم فيتوجه المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل آه هذا ما اورد عليه
المحشي رد عليه اذ على هذا لا يستقيم الاستدلال الذي ذكره الشيخ من ان العدم او سلب الوجود بالذات والوجود بالغير
وما بالذات متقدم على ما بالغير اذ حينئذ لا يكون هذا الحال بالذات من لوازم الممكن متقدما على ما بالغير الا ان يتكلف
ويقال ان ذات الممكن يلزمه عدم حصول العلم به من مجرد تصور ذاته وكونه بحيث يحصل العلم بوجوده بما
ثبت له باعتبار العلم بوجود علته فيكون ذلك العلم متقدما على ذلك الوجود وهو كما ترى والضمائر رد عليه
انه ليس موافقا لما ذكره كونه في ذيل قوله وجوابه ان الشيخ آه اذ الظاهر منه الجواب على ان الممكن قال الوالده
عن الغير بحسب اعتبار العقل لا يستحق الوجود ولا العدم وهذا اللااستحقاق يجب ان يكون سابقا على الوجود
لانه بالذات والوجود بالغير وما ذكره هاهنا لا ارتباط به اذ مبناه على ان عدم العلم بوجوده بما يتوقف على العلم
بوجوده متقدم اذن ان لا يحمل كلام الحاكم هاهنا على ما فهمه المحشي بل على وجه يوافق ما ذكره آخرا بان يقال
المراد ان العقل اذا جرده عن وجود العلة وعدمها اي اخذ الماهية مجردة عن وجود العلة وعدمها يجد انها لا تستحق
الوجود والعدم وهذا اللااستحقاق للممكن لذاته وهو ظاهر والوجود له بالغير وما بالذات متقدم على ما بالغير فيكون
اللااستحقاق متقدما على الوجود وهو معنى الحدوث الذاتي وعلى هذا يكون مراده من قوله حتى لا يسبق الوهم الى ان
اللاوجود بحسب نفس الامر الى ان اللاوجود ليس مقتضى لذات الممكن حتى يكون متحققا في نفس الامر باعتبار
اقتضاء ذات الممكن نفسه له بل المتحقق في نفس الامر لا استحقاق الوجود بحسب الذات وعلى هذا

بل

ليس الكلام من المحذور الفاحش الذي اورده المحشي من عدم موافقة اوله لآخره ولذا كان يتوجه عليه الضمائر ان كون الحدوث
الذاتي بهذا المعنى بعيد جدا اذ الظاهر من الحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالعدم لا بلا استحقاقية الوجود والعدم
كيف ونسبة اللااستحقاقية الى الوجود والعدم على السواء والوجود والعدم الضمائر متساويان في ايهام الغير فلم
ليس بهذه اللااستحقاقية بالحدوث الذاتي ومسبوقية الوجود بالعدم لا بمسبوقية الوجود بالوجود او العدم
بالوجود ولذا كان لا وجه فيه متساويا والضمائر اللااستحقاقية المذكورة قريبة من الامكان ولا ريب ولا نزاع في كونه
متقدما على الوجود مع انه قد تسالفا عليه للاحتياج وظهر منه تقدمه على الوجود فاي وجه لجعل هذا اصلا عليحده
والاطناب فيه على ان الامام ذكر هذا المعنى في اصلاح الدليل بعدما اورد الاعتراض عليه حيث قال واعلم
انا اذا اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن ذاته تقتضي ان لا يكون مستحقا للوجود والعدم من ذاته فهذه
اللااستحقاقية مستحقة له لذاته فيكون لها تقدم على استحقاق الوجود والعدم وح يحصل منه الحدوث الذاتي
انتهى وح لا وجه لجعل هذا الذي ذكره الامام جوابا عن اعتراضه وبسط القول والاطناب فيه على ما فعله
الشارح وعلى اي حال حمله على هذا اولى من حمله على ما حمله المحشي لان فساده في غاية الظهور بهذا ثم لا يخفى
عليك انه يمكن حمل كلام الحاكم على الحق الذي ذكره المحشي في توجيه الكلام اذ ليس فيه ما يابى عنه ويمكن حمل
ما ذكره الحاكم آخرا ايضا موافقا لهذا المعنى بتكلف كما يمكن حمله موافقا للمحمل الذي حمل عليه المحشي ايضا بتكلف
كما لا يخفى وعلى هذا ولذا اندفع عنه ايراد المحشي لكنه يرد ايضا على ما ستذكره فتدبر قوله فهو في تلك المرتبة كانت
مجردة آه هذا مما لا محصل له اصلا لانه ان اراد ان الممكن حال تجريد العقل له عن وجود العلة وعدمها بل عن وجود
نفسه وعدمه مجرد في الواقع عن الوجود والعدم ففساده ظ اذ في هذا الحال موجود في الذهن قطعا واما في الخارج
فاما موجود فيه او معدوم لا يخلو عن احدهما ولو اراد انه مجرد بحسب فرض العقل ثم لكن لا يجدي نفعا في المقام
اذ تجرده بحسب الوضع ليس حالة واقعية له ولا له بحسب الذات حتى يقال انه متقدم على الوجود الذي هو
بالغير لا اقول لان التجرد الوضعي ليس حالة واقعية له حتى يقال انه خلاف الواقع بل انه باعتبار الوضع لا يصير
التجرد حالة واقعية له ولذا كان التجرد الوضعي حالة واقعية وهذه الحالة وان كانت واقعية لكنها ليست
بالذات قطعا ولا يلزم تقدمها على الوجود من الاستدلال الذي ذكروه بل ليست متقدمة في الواقع ايضا فرد ح
منه انه يجوز ان يوجد الشيء من دون ان يوضعه العقل مجردا قبله ولو فرض تقدمها ايضا لما كان مطلوبا في هذا المقام
اذ ظ انه ليس المقصود هنا ان وجود الممكن مسبوق بفرض تجرده عن الوجود والعدم وانه الحدوث الذاتي
ولو اراد انه مجرد في نظر العقل بمعنى انه لا يلاحظ العقل وجوده ولا عدمه ففي انه ايضا ما ذكرنا من عدم

كونه بالذات وكونه غير معدوم وكذا تقدمه غير مقصود في المقام سلمنا لكن في هذه الحالة اي حالة تجريد العقل له عن الوجود والعدم
مرتبة ليست له في هذه المرتبة لا الوجود ولا العدم بالمعنى الذي سنحققه لما يلزم ارتفاع النقيضين لكن ظ ان
المرتبة وهذه الحالة ليست ذاتية له اذ هذه المرتبة انما تحصل له حالة تجريد العقل له عن الوجود والعدم وكذا ما يكون في هذه المرتبة
ولا شك ان الموجود ليس بالذات ولا واقعي دائما ولا ايضا يجب ان يكون متقدما على الوجود كما ذكرنا انه يجوز ان يوجد الشيء
مرددا بين ان يجرده العقل عن الوجود والعدم فيبقى مرددا في غاية الامر ان يقال ان الممكن لذاته ان يكون بحيث يصح ان يجرده
العقل عن الوجود والعدم وهذا المعنى لما كان له لذاته فكان متقدما على الوجود الذي له بالغير وظ ان هذا ليس المقصود
بالحدوث الذاتي ولا يرجع محصله الا الى ان الممكن لما لم يكن عين الوجود يجوز ان يجرده العقل عن الوجود والعدم بخلاف
الواجب تع فانه لا يجوز ذلك لان عين الوجود بزعمهم وهذا بعينه مسئلة عينية الوجود في الواجب
وزيادته في الممكن وليس مسئلة اخرى يصطلح لان يذكر عليحدة وعلى تقدير كونه صالحا للذكر عليحدة ظ ان ليس المقصود
بالحدوث الذاتي ولذا اريد بما ذكره [illegible] حتى يظهر صحته وفساده اذ لا يفهم منه معنى غير ما ذكر
الا ان يرجع ايضا الى ما ذكره الامام من لا استحقاقية الوجود وقد عرفت حاله مع ان حمله عليه بعيد كل البعد بل
لا يصح اصلا ولو فرض صحته فاي ضرورة كانت ملجئة الى ارادة هذا المعنى من هذا الكلام الطويل الذيل وهذا
الاطناب والاسهاب وبالجملة ليس في هذا المقام من اقرب مما ذكره الامام وهو ايضا كما عرفت قائل
قوله ومن المعلوم ان لا علاقة عقلية بين الشيء ونقيضه حتى يلزم محال **قوله** ولا يخفى ان المدعي على ما قررنا خواه
قد عرفت حال حقية حق الوفاق الحاكم ومعناه سلب استحقاق الوجود ولا استحقاق اللاوجود ولا يخفى
ان استحقاق الوجود لا بد ان يراد به استحقاق الوجود بالذات حتى يكون سلبه صحيحا اذ الاعم منه وهو ما بالغير
لا يصح سلبه قطعا وعلى هذا لو حمل اللاوجود عطفا على العدم الضيائي كلام الشيخ لما كان فيه محذور اذ
يصح ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته اي يستحق ان لا يكون موجودا بالذات فلا فائدة في العدول عن كونه معطوفا
عليه الى غيره فالاولى ان يقال ان عدول الش ليس لاجل ان يرد السؤال عليه دون غيره كما ذكره الحاكم بل لاجل
انه لو كان معطوفا على العدم لكان معناه استحقاق اللاوجود وهو بعينه استحقاق العدم الذي كان معطوفا
عليه فيجب ان يحمل على انه معطوف على يستحق العدم حتى يصير المعنى ان الممكن حال الانفراد عن الغير يجب
بحاله ان يستحق العدم ويجب العقل لا يستحق الوجود ولا العدم على ما فصله الش ولكن كان يصح ان يقال
ح انه يستحق اللاوجود لذاته ايضا فتامل **قال** الحاكم لكن عدم العلة ليس عين ما في الخارج اه فيه ان المراد
انه ليس غير امر موجود [illegible] لكن لا يكون في المقام اذ استحقاق العدم مستند اليه ولا يلزم ان يكون موجودا ولذا اريد انه
بل

ليس غير احد لا يصطلاح ظ ولئن قيل انه اصطلح بهما على ان اريد بالغير الغير الموجود فيقال المراد ان الممكن اذا كان منفردا عن الغير
في الخارج بهذا الاصطلاح كان مستحقا للعدم فلا مشاحة فيه ونسلم ايضا انه ح يكون مستحقا للعدم لكن لا يتم الدليل
بمجرد ذلك اذ هذا الاستحقاق ليس في الواقع لذاته حتى يكون متقدما على ما بالغير فافهم **قال** الش وتقرير الكلام كل موجود له
انت خبير بان هذا الكلام من الش شديد الانطباق جدا على المعنى الذي ذكرنا من ان الماهية بحيث يصح ان يجرده العقل
عن الوجود اذ ليس الوجود عينه لكن قد عرفت حاله وعلى هذا ينبغي ان يحمل قوله وتقدير النتيجة ان يجرد ذلك الماهية اه ان كونها
بحيث يصح ان يجرد لها قبلا وجودها بالذات لا تجردها بالفعل فافهم **قال** قلت المراد تقوله الخ مالم يجب وجوده
على ان الماشية لا يخفى ان ما ذكره الفاضل من قوله واللازم وجوب تحقق جميع اللوازم في الخارج لم يرد به انه يلزم وجوب
اللوازم لذواتها ان يلزم ان يكون واجبة الوجود لذواتها حتى يجاب عنه بما ذكره المحشي فتقرير قوله ولهذا فالواقف
بين المشروطة بشرط الوصف والمشروطة ما دام الوصف ضرورية ان في المشروطة ما دام الوصف ان وجوب
المحمول وجوبا ذاتيا بهذا المعنى وكيف يتوهم احد ان قولهم يجب وجود المعلول عند وجود العلة انه يجب وجوده
لذاته بل اراد بالوجوب في نفس الوجوب المطلق الواقعي الذي يريدون في الفرق بين المشروطتين بيانه ان الوجوب
في المشروطة بشرط الوصف هو وجوب تحرك الاصابع مثلا بشرط الكتابة لان زمانها حتى انه يجوز ان لا يكون في ذلك
الزمان في الواقع التحرك باعتبار انه لا يكون الكتابة ايضا والوجوب ما دام الوصف هو ان يكون التحرك في ذلك الزمان
واجبا في الواقع وذلك بان يكون الكتابة ايضا واجبة وهكذا عللها وعلة عللها والحاصل ان الوجوب الاول
بالنظر الى مفهومه لا يستلزم وجوب علة الوجوب والثاني يستلزمه لكن ليس وجوبا بالذات بل بالعلة ايضا
وانت خبير بان الش اه مالم يجب في الواقع بالمعنى الثاني لم يوجد وان الوجوب الاول ليس بمفيد اذ هو حاصل في صورة
تسلسل العلل الى غير النهاية مع انه لا يفيد في وجود شيء على ما بين في موضعه ثم بهذا اندفع جواب المحشي فان قلت
كان القائل هو المحشي ايضا وهو اعرف بمقصوده فلعله لم يقصد ذلك الذي ذكرته بل المعنى الاخر قلت مع هذا
يرد عليه انه يظهر من كلامه انه لم يحصل معنى المشروطة على ما ذكرنا وتوهم ان معنى ما دام الوصف هو الوجوب الذاتي
والاخر الوصفي فتعليل هذا الفرق بما ذكره وهذا المحذور عظيم وايضا نقول لا نسلم ان يكون مراد القائل
بهذا ان يقول انه يتحقق الفرق بين المسئلتين المصدرة احدهما بالنفي والاخرى بالاثبات بهذا الوجه وقع لان
ما اورده المحشي بهذا انه لا يخفى انه ولئن لم يرد فحيننا اورده المحشي لكن يرد ان ما سيذكر الشيخ في الفصل الاتي لا يثبت
الا ان الوجوب بشرط الذي اعترف القائل بانه يظهر في هذا الفصل لا الوجوب المطلق الواقعي كما هو الظ
لكن لا يذهب عليك انه عند التامل واعمال النظر كانه يمكن استنباط الوجوب المطلق الواقعي منه

كالنظر عند التامل ثم انه يمكن ان يراد بنظير هذا الايراد على الوجه الذي ذكره المحشي ايضا فافهم **قوله** والجواب ان المراد انه

لم الح اه لا يخفى ما فيه من البعد والاولى ان يقال ان قول الشيخ اسعد لمن يجب عنه الظا منه ان عدم البعد على تقدير وقوع

ما توهم لا على تقدير جوازه كما هو الشايع من مثل هذه العبارة وظاهر قوله وجب ان يقول بوالم سعد وجب

ولكن من ان لما غير ظهوره في ذلك فلا شك انه يحتمل العبارة ان يكون عدم البعد على تقدير الوقوع فيتوهم ما هو خلاف

الواقع فيجب اذن ان يقول وجب لئلا يتوهم ذلك لا يقال وجب ايضا يوهم ان يكون الوجوب على تقدير الجواز

وهو ايضا خلاف الواقع لان هذا التوهم بعيد جدا لا يخطر ببال احد وكيف يتوهم احد ان هذا الجواز يوجب

وجوب ذلك فتامل **قوله** اقول فيه نظ اذ الموقوف ان الوجود اه فيه نظ اذ مراد المحاكم انه اذا كان يجب

يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى فاذا كان في كلا الحالين المتحقق مجرد الرجحان فقط فكان الصدور

رجحي لاحد طرفي الممكن المتساويين على الاخر لا لمرجح وهو بعينه ما ذكره المحشي في الجواب فاندفع هذا النظ

فتدبر **قال** المحاكم ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي الا بالوقف اه فيه نظ اذ على تقدير معقولية هذا الوقف نقول

بل تخلف العالم عن الله تعالى امر واقعي نفس الامر بمجرد الوقف والتوهم والشيخ ظاهر خلاف الاجماع الواقع بين المليين

وعلى الاول نقول اذا كان العالم متخلفا عن الله تعالى في الواقع يجب ان يتوهم لعدمه امتداد ازلي فهذا الامتداد لا بد له

من راسم وهو الحركة عند الحكماء فلزم القدم ايضا ولئن قلنا بجواز الترجيح من دون مرجح وتخلف المعلول من علته التامة

فلم يجد هذا التجويز اصلا ولئن منع توقف تحقق هذا الامتداد على الحركة والجسم فلينع اولا ذلك ويقل ان الزمان

امر وهمي منتزع من بقائه تعالى ولا احتياج له الى الحركة ومتحرك وهو مع كونه وهميا نفس الامري ويجوز ان يكون اجزاءه الوهمية

شرائط ومعدات لوجود الحوادث فيمكن ان يكون العالم بجملته حادثا ويكون حدوث اول صادر موقوفا

على انقضاء جزء معين من ازمان الزمان كما يقول الحكماء في حدوث الحوادث بعينه لا اتفاق العقلاء لا يجوزون

ان يكون اجزاء مثل هذا الامر الوهمي شرائط لوجود شيء في الخارج لانهم اذا جوزوا الحكم بالتخلف الواقعي ونفس

الامري بين الله تعالى وبين العالم باعتبار هذا الامر فلم لم يجوزوا ذلك والوقف يحكم ثم لا يخفى ان الحكماء ايضا

لم يمكنهم ان يقولوا ان مثل هذا الامر لا يجوز ان يكون له مدخل في وجود الاشياء في الخارج لان المشهور منهم سيما من زمان

الشيخ ان الحركة القطعية والزمان لا وجود لهما في الخارج وانما الموجود الحركة التوسطية والآن السيال

وظاهر ان وجود الحوادث وصحة ارتباطها بالقديم انما يكون من جهة توسط الزمان والحركة القطعية وهما

غير موجودين في الخارج بل في نفس الامر فاذا جوزوا هم ذلك فليجوز ايضا هذا بلا فرق اذ ظاهر ان وجود الحركة

التوسطية والآن السيال لا يؤثر في الفرق اذ كما انهما منشا لانتزاع الزمان والحركة القطعية

عندهم

عندهم كذلك ذات الحق منشأ لانتزاع الزمان على هذا القول فاذا كان وجود منشأ الانتزاع كافيا في الخارج كان في هذا

المرام فهو متحقق على هذا القول ايضا فلم يبق شيء سوى ان يقول الحكماء ان انتزاع الزمان لا يمكن الا من الآن

السيال والحركة التوسطية وليس بحجة الا ادعاء من دون دليل ولا برهان وقد فصلنا القول فيه في حواشي فتذكر

قوله وليس فيه تحقيق لان الترجيح بلا مرجح اه قد قال بعض المجوزين للترجيح بلا مرجح انه لا نقول بان الفاعل المختار

يجب ان يتحقق له الارادة حتى يصدر منه شيء بل نقول ان الفاعل الذي له القدرة والشعور ان يفعل كلا من

طرفي الفعل لا بان يحدث له ارادة موجودة بل الارادة والاختيار انما ينتزع من الفاعل بعد صدور الفعل ورجح

تحقق له ان يفعل احد طرفي الفعل من دون وجوب ولزوم وعلى هذا لا يلزم ما ذكره المحشي من لزوم الترجيح من دون

مرجح لكن لا يصح ان يقول الفاعل اذا كان في حال الفعل والترك بحاله من دون تغير اصلا في شيء منهما لان علمه

بالصلوح للنفع والنقصان لكل من جانبي الفعل واللازم سواء من احد وسماعه وتحو ذلك فلا معنى لصدور

الفعل عنه تارة وعدم صدوره اخرى وليس ذلك الا بمجرد الاتفاق الباطل بالاتفاق فلا يجوز ان يرجح احد

المتساويين على الاخر من دون مرجح على هذا الترجيح في الاستحالة بل هما متساويان في هذا المعنى فكفى ميزان

لا يرجح احدهما على الاخر من دون شك وريبة اصلا والمنازع مكابر مقتضى عقله ان كان له عقل وكذا الحال

في الفاعل المتساويين من كل جهة اذا فعل احدهما شيئا وترك الآخر فتدبر **قوله** ومع تجويز تلك الاحتمالات

اه لا يخفى ان تلك الاحتمالات كلا او بعضا مما لا يعتبر من الاجماع الذي يدعيه المليون شيئا اذ ظاهر ان اجماعهم

على ان كان له تعالى ولم يكن معه شيء اصلا وعلى الاحتمالات التي ذكرنا لا يتحقق هذا المعنى كما لا يخفى فلا بد

من التمسك بما ذكرنا ايضا فافهم **قوله** مع ان الاول خلاف ما برهن عليه الشيخ اه يفهم منه ان كلا من هذين

الامرين مخلص على حدة من هذا الالزام احدهما ذكره الش بقوله وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم

حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب وثانيهما ذكره

المحاكم بهذا وليس كذلك بل بناء ما ذكره الش على ما ذكره المحاكم فان كون صدور الفعل عن الفاعل المختار

على سبيل الصحة لا الوجوب بناء على جواز ان يرجح المختار احد مقدوريه من دون مرجح ومن هذا ظهر ايضا

ان في قوله ان الاول خلاف ما برهن عليه الشيخ والشيخ مستلزم للترجيح بلا مرجح لان ما ذكره الشيخ

انما ينفي الاول بعد التمسك باستلزام الترجيح بلا مرجح ثم لو صور هذا المذهب على ما نقلنا آنفا عن بعضهم

وابطل بما ذكرنا لكان ذلك الابطال ابطالا للامرين جميعا لا لاحدهما فقط فافهم **قال** الش وتقريره ان

تعالى معلوم كونه الش بحث يجب عنه اه تفصيل الكلام في الايراد على هذا المقام ان يقال ان اريد

لزم من صدور اثنين تحقق هذا المفهوم مرتين سواء كانا متقدمين على الصدور ام لا وسواء كانا وجوديين او اعتباريين
فمنه لمن هذا مسلم لكن لا ينفع في المطلوب اما اولا فلانه نقض بصدور الواحد اذ لا شك لمن عنه صدور الواحد ايضا تحقق مفهومان
متغايران احدهما كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وثانيهما كونه بحيث يتقدم عليه فظ ان التقدم غير الصدور على ما تقرر
بداهة به سابقا فان التقدم معنى بديهي غير الثاني فلو تم هذا الدليل لزم ان لا يصدر الواحد ايضا عن الواحد الحقيقي
واما ثانيا فلانا نقول مرادهم بالواحد الحقيقي لمن كان ما لا تكثر فيه اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا سواء كان قبل صدور
شيء منه او بعده فح ولئن فتح انه لا يمكن صدور الكثرة عنه لكن هذه المسئلة مما لا جدوى لها اذ لا يوجد واحد حقيقي
كذلك لان الله تعالى الذي هو المقصد الحقيقي من وضع هذه المسئلة ظ انه ليس كذلك [illegible] ولو فرض وجود
واحد حقيقي كذلك فكما لا يمكن صدور الكثرة عنه لا يمكن صدور الواحد ايضا على ما علمت ولئن اريد به ان هذين المفهومين
لا بد ان يتقدما على الصدور سواء كانا موجودين ام لا فنمنعه اولا ان التقدم ثم بل لا يتوقف الصدور الا على كون
العلة واما مفهوم كونها بحيث يصدر عنها المعلول فلا وهو ظ وثانيا انا سلمنا تقدمهما لكن لما جاز ان يكونا
اعتباريين فلم لا يجوز ان يصدر عن الواحد الحقيقي الذي هو المقصد في هذا المقام اي ذات الله تعالى امران
مختلفان ويكون صدورهما باعتبار هذين المفهومين الاعتباريين وعدم تحقق مفهومات الاعتبارية
في ذات الله تعالى ممنوع ولو قيل ان هذين المفهومين ايضا لما لم يكونا من الاعتباريات المحضة بل من الاعتبارية
الواقعة في نفس الامر فلهما ايضا صدور عن ذات الله تعالى ويتوقف صدورهما على مفهومين اخرين على
ما سلمه من التوقف وهكذا فيجاب بان التسلسل في الامور الاعتبارية جائز ولئن اريد ان هذين المفهومين
يتقدمان ولا بد ان يكونا وجوديين فح نمنع اولا التقدم كما عرفت وثانيا الوجودية اذ لا منع في ان يكون الامر الاعتباري
له مدخل في وجود الامر الخارجي بعد ما كان الفاعل امرا موجودا كما جوزوه في عدم المانع ونحوه ولئن اريد بهذين المفهومين
لا ما هو الظ منهما بل لا بد في كل صدور من خصوصية بمعنى ان الفاعل لا بد ان يكون له خصوصية بالنسبة الى معلوله بحيث لا
يكون له تلك الخصوصية بالنسبة الى غيره وعلى هذا لا بد ان يكون مصدر الشيئين شيئين اذ الامر الواحد لا يمكن ان يكون
له تلك الخصوصية بالنسبة الى امرين وح يجاب بانا لا نم ان العلة يجب ان يكون له خصوصية بالنسبة الى معلولها
بحيث لا يكون له تلك الخصوصية مع غيرها اصلا بل لا بد ان لا يكون له تلك الخصوصية المشتركة لا بعض منشا الخصوص
العلاقة ان الخصوصية المشتركة لا معنى لها الا ان ذاتا واحدة لها ارتباط بهذا او بهذا او بهذا بحيث يصدر عنها كل من
تلك الامور وهذا مما لا محذور فيه ومن ادعى بطلانه فعليه البيان ودعوى البداهة غير مسموعة ولو نزلنا وقلنا
ان العلة لا بد ان يكون لها خصوصية بالنسبة الى المعلول ليس لها بالنسبة الى غيره مطلقا فنقول ان هذا

بالنسبة الى ما ليس معلولا لها ولو قيل صح

المعنى

المعنى على تقدير صحته ظ اذ لا لزوم بالنسبة الى مجرد ذات الفاعل بل لو كان ولا بد فانما هو بالنسبة الى مجموع العلة المستقلة
وح نقول يجوز ان يكون فاعل واحد له جهات اعتبارية ويكون له بكل جهة خصوصية مع اثر ليس له تلك الخصوصية
مع غيره وبهذه الجهات يصدر عنه امور متكثرة وقد عرفت ان مدخلية الجهة الاعتبارية في صدور الامر الخارجي مما لا حجر
فيه وقد عرفت ايضا انه يجوز تكثر الجهات الاعتبارية بالنظر الى الواحد الحقيقي المقصود في المقام اي ذات الله تعالى
وعلى هذا لا يتم المرام اصلا ونعم ما قال الامام في هذا المقام والعجب من الحكماء كيف صنفوا نفوسهم في مثل هذا الاصل
الذي فرعوا عليه شطرا من مباحثهم بهذه الحجة الضعيفة والخيال الوهمي انتهى ثم لو اكتفى في المدعى بان صدور الكثرة لا بد له
من جهات كثيرة في الفاعل ولئن كانت اعتبارية متمسكا بالخصوصية التي ذكرنا لما كان فيه ذلك البعد لكنه لم ينفعهم في
المباحث التي يستعملون تلك المقدمة مثل اثبات العقل بانه لا بد ان يصدر عن الله تعالى اثر واحد وهو ليس الا العقل
اذ على تقدير تجويز صدور الكثرة باعتبار الجهات الاعتبارية يجوز صدور الكثرة عنه تعالى ايضا باعتبار ما علمت
من امكان تحقق الجهات له تعالى فتأمل قال الحاكم ولا اشكال عليه الا ان يقال اه قد عرفت وجوه الاشكال عليه
مفصلا قال الحاكم وما يوضح هذا ان كل ممكن اه لا يخفى على المتأمل انه لا توضيح فيما ذكره اصلا وانه لم يات بشيء
في هذا الكلام فيه شائبة التوضيح الا انه بعض زيادات لا مدخل لها في المقام قطعا فليت شعري من اين توهم
توضيحه وحكم به فتدبر قوله ولا يمكن كونه واجبا لكونه عارضا فغيره لان العارض وان لم يمكن كونه واجبا لكونه عارضا
لكن لا يجوز ان يكون علة واجبة فلا يلزم التسلسل ولا يحتاج الى الجواب الذي ذكره مع اشتماله على التكلف
على ما اعترف به وايضا يلزم على هذا الايراد في الشق التركيب ايضا بان الجزء ايضا لا بد ان يكون له علة فان
اجيب بان الجزء او علة لعلة يكون واجبا فهو الجواب في العارض ايضا فالصواب ان يقال اللازم اما التسلسل او التركيب
لان في كل مرتبة لا يكون الشيء من مقومات العلة يكون من لوازمها وعاد الطلب جذعا على ما اعترف به الشيخ
فتدبر قوله وفيه ما فيه وجهه غير ظ وكانه اذ على هذا لا يدخل فيما نحن فيه اذ لو كان الخصوصية هي الواجب فح كان
المعلولان صادرين عن علتين الممكن والواجب ولا يقال انه ح انهما صدرا عن شيء واحد من جهتين فالتم
قوله اذ المراد بوحدة العلة بهذا اه لا يقال العلة لم توجد على ما واحدة بهذا المعنى فينحصر البحث عن هذه
المسئلة ضائعا لان المراد ما هو غير ذات العلة امر موجود لا ما يعم الاعتباري ايضا بناء على ان المقصد هنا ان
لا بد ان يكون موجوده وعلى هذا الواجب تعالى كذلك اذ لا يتوقف فعله الاول على امر موجود غير ذاته اذ لا موجود
غيرها وهو ظ لكنه يرد اما على المجوزين للتسلسل بطريق التعاقب وقدم العالم انه يجوز ان لا يكون للواجب تعالى فعل اول
بل يكون كل فعل منه مسبوقا بالفعل كفى لا يجامعه في الزمان وعلى هذا لا يلزم في رتبة من المراتب ان يكون فعل واحد

اثبات صح

فنقول فائدة هذه المسئلة راسًا لان الغرض من وضع هذه المسئلة ان بعض الاوائل يجب ان يكون واحدا حتى يثبت
وجود العقل الا انه تعالى على رايهم اذ ثبت ان المجرد للمجردات يجب ان يكون ازليا لانه لا يقبل الكون والفساد واذا كان
ازليا فلا يمكن ان يكون مادة صادرة اولا ولا صورة على ما بينوه في دليل اثبات العقل ولا يمكن ايضا ان يكون الواسطة
احد الامور الغير المتناهية المتعاقبة التي قد بينا لان كل منها حادث ولا يمكن ان يكون واسطة لصدور القديم
فلا بد ان يكون الواسطة هي العقل فان قلت لعله نوع قديم ينحفظ بتلك الحوادث وكان هو الواسطة فلا حاجة الى العقل
قلت هذا النوع القديم على هذا كان صادرا اولا فلا بد ان يكون واحدا ولزم المطلوب لان تعالى علة النوع لا يحتاج الى علة
سوى علل الافراد والكثرة في علل الافراد فيما نحن فيه موجود وكان مع ذلك يمكن ان يكون النوع نفسه من دون خصوصية
فرد ما واسطة في صدور المجرد على ان ماذكروه في امتناع الكون والفساد على التقدير تمامه كان لا يبطل الفرد بالمرة وحدوث
جسم آخر مكانه كما يظهر بالرجوع الى دليلهم وايضا يمكن ان يقال على رايهم على ما يذكرون ان الاعدام بالمرة يجب ان الامور الغير المتناهية
التي ذكرتم لا بد ان يكون باعتبار الحركة على ما هو زعمهم والحركة لا بد لها من جسم فنقول ماذكرتم بان يكون اجسام غير متناهية
متعاقبة وقع فيها ان يعدم كل جسم بالمرة ويحدث بعده جسم آخر وهو ممنوع وكما ذكرنا او سبق شيء فيلزم ان يكون شيء
ازليا وينقل الكلام اليه كما قررنا آنفا وفيه ايضا انه يجوز ان لا يعدم الجسم الذي يعدم مثلا بالمرة بل يبقى جزء منه في الجسم
الذي يحدث بعده ثم عند عدم ذلك الجسم يعدم ذلك الجزء ويبقى جزء آخر منه في الجسم الحادث بعده وهكذا فلا يلزم
عدم جسم خاص بالمرة ولا ازلية شيء اصلا الا ان يقال كل جسم ولو لم يعدم بالمرة مرة واحدة لكنه عدم بالمرة مرارا
وعلى التدريج وكانه ايضا محال على رايهم وايضا يمكن ان يقال على رايهم ان الحادث لا بد ان يكون مسبوقا بمادة
فنقول هذه الاجسام المتعاقبة التي ذكرتم لا بد ان يكون لها مادة قديمة وينقل الكلام اليها فنقول ان طبيعة
الصورة الكائنة في ضمن الصور الحادثة لا يكفي في وجودها على ما بينوه في بحث تلازم الهيولى والصورة بل
لا بد من امر آخر وهو العقل هذا ثم لا يخفى ان هذه المسئلة ولو كان عمدة فائدتها في حق الدين لكن قد يفيد
في بعض مواد اخرى ايضا كما يظهر من تتبع مسائل فنون الحكمة ووقع لو تم ماذكره المحشي فليس يصيب لم يفد اصلا
ولو قلنا بانه لم يفد في مادة فضل الله تعالى فتامل قوله فلا يخفى قوله يلزم منه تركيب اما وداما بل المتعين
هو القسم الاول فقط وجه عدم الحسن كانه انه اذا اخذ الواحد بالمعنى الذي ذكره وهو ان لا يتوقف فعله على امر
غير ذاته اصلا فيصير المسئلة هكذا الواحد بهذا المعنى اذا صدر عنه امران لا بد ان يكون مركبا اذ صدور الامرين — يمكن ذاته اه صح
بدون تكثر في جانب العلة محال بديهة والمفروض انه لا يتوقف الفعل على غير ذاته فلا بد ان يتركب ذاته فظهر ان المتعين هو القسم الاول
ولا يصح القسمان الآخران وفيه نظر اما اولا فلان اخذ الغير شاملا للجزء ايضا ممنوع وعلى هذا لا يصح القسمان الآخران لا يصح الحصر في الاول ايضا بل

يمكن صح
علة صح

بحيث يقال الواحد بهذا المعنى لا يمكن ان يصدر عنه امران اه لان صدور الامرين موقوف على كثرة الجهة من جانب العلة والمفروض
ان لا كثرة فيه اصلا فظهر ان ماذكره انما يصح لو لم يؤخذ الجزء بل اكتفى بما عداه واما ثانيا فلانه لا يصح الاكتفاء عن ذكر الجزء ونقول
لا يلزم ان يرد المسئلة على النحو الذي ذكرنا فيلزم ماذكر بل نحن نقول الذات الواحدة اذا صدر عنه شيئان فلا بد ان يكون
فيها كثرة اما في ذاته او في وجوده او غير ذلك كما هو ظاهر كلام الشيخ ومع ذكر القسمين الاخيرين مما لا بد منه فكيف يكون غير مستحسن ولو
وجه كلام المحشي بان مراده ان ذات العلة هي مجموع الامور فيلزم التركيب في الذات قطعا ولا حاجة الى القسمين الاخيرين
ففيه ما فيه فافهم قوله وقال الشيخ لعل منشأ الحقيقة فلان تركيب الذات ايضا مراده ان ظاهر كلام الشيخ ايضا يؤيد
ماذكرنا من انه تعين القسم الاول فقط وقد عرفت حال تعين ذلك القسم يرد هنا ايضا اذ كيف يمكن ان يحمل
كلام الشيخ على هذا المعنى بعينه فقبل هذا الكلام المحشي زمان تعلقات الماهية او الوجود او بالتوقف نعم لو وجه كلام
المحشي بالنحو الاخير الذي ذكرنا وكان مستقيما لكان لتأييده بكلام الشيخ وجه ولكن مع ذلك ايضا يمكن ان يقال
ان الشيخ فصل اولا التركيب الى الاقسام الثلثة ولكن رجعها آخرا الى التركيب في الذات فالشيخ اذا اورد الكلام
على وفق اول كلام الشيخ لا على وفق آخره لم يكن غير مستحسن اصلا فتدبر قوله هذا دخل على المنع الاول الظاهر ضبط
اذ لا دخل له بالمنع الاول اما اولا فلانه لا وجه لان يقال اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضا فلا بد ان يكون موجودا
لظهور فساده قطعا فكيف يعقل مثل هذا السؤال واما ثانيا فلان جواب السؤال الفاسخ في غاية السقوط
على ما بينه المحشي وكيف يصح من مثل المحشي الاتيان بمثل هذا الكلام الذي في غاية الفساد والحق انه دخل على المنع
الثاني الموجب منه حاصله ان اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضا فلا بد ان يكون معلولا له لان المعروض
له علية بالنسبة الى العارض قطعا ولو لم يكن علة فاعلية وانما نفي الجزئية لان اللازم اذا كان جزء الشيء
لا يكون معلولا لان الجزء لا يعلل وهذا الكلام مستقيم لا خدشة فيه ويكون الجواب ايضا مستقيما
حاصله وحاصل ان حيثية العلة انما يجب تحققها في العلة الفاعلية لان كل علة فح اذا كان حيثيتان المذكورتان
عارضتين لذلك الواحد لا يلزم الشيء لان ذلك الواحد ولو كان علة لهما في الجملة على ماذكرت لكن يجوز ان
لا يكون علة فاعلية فلا يلزم تحقق حيثيتين اخريين لان الحيثية انما هي في العلة الفاعلية فافهم وتثبت
قال الحاكم فنقول حيثية العلة اه قد عرفت ما هو التوجيه الصواب له ويرد على هذا التوجيه
ايضا ان الحيثية التي في العلة الفاعلية ان اريد بها ما هو الظاهر من قولهم وهو مفهوم انه يجب عنه كذا فمثل هذا
المفهوم لا شك انه يتحقق في غير العلة الفاعلية ايضا وان اريد بها الخصوصية على ما قرره فنقول لا شك
انه لا بد للعلة الفاعلية من خصوصية الى المعلول الخاص ليصير مرجحا لصدور ذلك المعلول فكذا القابل

منه عبد القادر

بل لسائر اجزاء العلة التامة كما لا يخفى فما تخصيص الفاعل بما لا وجه له الا ان يقال تخصيص ما سوى الفاعل كان يمكن ان يحصل بالوجوه الاعتبارية
والجهات الاخر ايضا لكن خصوصية الفاعل لا بد ان يكون امرا موجودا وهذا هو وجه الفرق وقد عرفت ما فيه ايضا سابقا
والفضل على هذا الاكيس بهذا الجواب في هذا المقام اذ الكلام انما ليس في وجود الحقيقة حتى نفرق بين حقيقة الفاعل وغيرها من
اجل الحقيقة ومعلوليتها فالمانع منع المعلولية والقابل اثبتها بالوجوه وما كان في الكلام في الوجود وعدمه فكان المناسب
ان يقال في جواب القائل ان غير الفاعل وان كان له حقيقة العلية ايضا لكن حقيقته لا يلزم ان يكون موجودة حتى يلزم الت
بخلاف حقيقة الفاعل التي هي الخصوصية فانها يجب ان يكون موجودة على ما عرفنا فافهم **قوله** اقول ويرد على جوابه
اه قد عرفت حقيقة الحال **قوله** وانت خبير بان تقرير الدليل لا يتوقف اه فيه نظر لانه اذا كان غير الذات علة للخصوصية
من لزوم التركب او التسلسل بيانه انا نفرض ان الصادر عنه شيئان احدهما باعتبار ذاته المخصوصة والاخر باعتبار خصوصية
لغير صفتها واذا كانت هذه الصفة معلولة لا وله لا يلزم ان يحصل تركب في الاول اذ يجوز ان لا يكون ذلك
الامر الاخر معلولا بل يكون واجبا وهو ظ والقضايا لزوم التركيب في حق الاول فائدة فيه اذ الغرض ان كل ما يحصل من
شيئا لا بد ان يكون مركبا الا انه يلزم ان يكون فيه تركيب ولو في حق الاول الا ان يقال لما كان الغرض الاصلي من هذه المسئلة
نفي التركيب عن الحق فاذا ثبت انه يلزم من صدور شيئين منه تركيب في الجملة يمكن ان يلزم منه بتوسط مقدمات اخر التركب
في ذاته تعالى عن ذلك وهو كما ترى فافهم **قال** الحاكم لان الشيخ فرض الدلالة في الحق اه انت خبير بان هذا التوجيه
ركيك جدا ولا يطابق كلام الشيخ اصلا اما اولا فلانه قال اولا واذا كان للواحد مطلقا من دون تقييد
واما ثانيا فلانه قال بعد ما نفى ان يكون الحقيقة من لوازمه فيهني لا حقيقتين من مقومات العلة تحلها لا الماهية واما
لان موجود واما بالتوزيع وكل ذلك لا يناسب التخصيص بالواجب نعم تشبث التوزيع على ما فسره الش واما ثالثا
فلانه قال ايضا وكل ما يلزم عنه اثنان فلفظ الكل المنصرف في العموم وتخصيصها بالفرد منها مستهجن جدا وبالجملة
الطبع السليم لا يرضى بمثل هذا التوجيه البعيد ثم اعلم انه يلزم على توجيه الش لكلام الشيخ امور ايضا احدها ان الفرد
وعلى جملة مع جميع التقديرات يلزم تركب اه لا يطابق كلام الشيخ لان الشيخ الزم احد هذه التركيبات
المنقلة في الشق الاول كانت الحقيقتان من مقومات العلة بعد ما ابطل الشقين الاخرين اعني كونهما من الذي
لوازمها او بالتوزيع بالتفصيل وكلام الش ظاهر في انه يلزم احد هذه التركيبات في جميع الشقوق الثلثة
وهو كما ترى وثانيها انه اذا كان المراد من القسم الثاني من التركيب مثل تركب الماهية والوجود كان في العقل الاول
على ما ذكره الش فيرد عليه ان الوجود من الامور الاعتبارية فاذا جاز ان يكون هذا الامر الاعتباري منشأ
للتكثر فجاز التكثر باعتبار الامور الاعتبارية الاخر ايضا فينهدم بنيان ما استوه ولو قيل فرق بين

الوجود

كون الوجود منشأ الاثر يرجع لحصول للاثر الموجود صح

الوجود وغيره من الاعتباريات لان الوجود هو الذي يكون منشأ الاثار فلا نقض عليه قيل عليه لم لا يجوز ان يكون موثر الا العدم
ولا الماهية المساواة عن الوجود والعدم فاذا جوزتم ان يكون احد الخصوصيتين اللتين لا بد منهما في صدور الكثرة الماهية المساواة
عن الوجود والاخرى الوجود وكل منهما ليس بامر موجود فلم لا يجوز ان يكون الاخرى غير موجود وهل هذا الا تحكم ولا نقول
ان الاخرى الغير الموجود موثر بل موجود حتى يتكرر بل نقول سلمنا ان الموجد والموثر هو الفاعل الموجود لكن منشأ الخصوصية هو الامر
الاخر كما تقولونه بعينه فما بالكم كان ما تقولون حقا وما نقوله باطلا ولعل منشأ كلام الش على ان الوجود موجود
وما التزمه من وجوه الكثرة والتركيب في العلة غير منحصرة في هذه الانحاء الثلث اذ يجوز ان يكون باعتبار العوارض
لا اقول العوارض الاعتبارية حتى يتكرر بل العوارض الخارجية فان قلت اذا كان باعتبار العوارض كانت
الذات علة لها ويرجع الى الشق الثاني او الثالث الذي ابطلها الشيخ بالتمام قلت علية الذات لها لا يلزم
ان يكون بطريق الفاعلية ولزوم الحقيقة انما هو في العلة الفاعلية على ما ذكره الحاكم لا مطلقا ولا شك ان الشيء يمكن ان
يكون له عوارض كثيرة فلو صح ما ذكرتم لزم ان لا يمكن ذلك والالزم الت فما وجه تصحيح نفيها ايضا
فان قلت لعل ذكر هذه الانحاء الثلث على سبيل التمثيل لا الحصر قلت على هذا الاحسن ذكر نحو من انحاء التركيب
بعيد وهو التركيب باعتبار التوزيع بالمعنى الذي ذكره الش وترك هذا النحو الظ الا ان يقال كان التركيب للاحالة
على الظهور على انه على هذا يرد انه لم ابطل الشيخ شق اللزوم والزم التركيب في شق التقويم مع ان التركيب
الذي يلزم في شق التقويم على ما ذكرتم من ان ذكر هذه الانحاء للتمثيل يلزم في شق اللزوم ايضا كما لا يخفى الا ان
يقال العل لكن طرق الاستدلال على ما هو داب الشيخ وكان الش ايضا اشار الى ذلك حيث ذكر ان
التركيب يلزم على جميع التقديرات ولم يخصصه بتقدير التقويم ووجها ان حمل التوزيع الذي في كلام الشيخ
على ما ذكره بعيد جدا كما لا يخفى وفاسد بما مر سابقا ان الدليل لو تم لدل على لزوم تركب الذات فقط لا الامر
المشترك بينه وبين غيره هذا واقول يمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه اكثر المفاسد التي يتصور
في هذا المقام وهو ان يقال ليس مراده بالواحد خصوص ذات الله تعالى كما ذكره الحاكم حتى يرد عليه ما اوردنا
عليه بل اعم منه تع ومن غيره وحاصل استدلاله ان مفهوم كونه علة لهذا وكونه علة لهذا الاخر مختلفين الموجود
الذي صار علة لهذا وعلة لهذا على ما ذكره الحاكم اما ان يكونا من مقومات ذلك الواحد الذي فرض انه صدر
عنه شيئان او من لوازمه او بالتوزيع والمراد بالتقويم ما له دخل في تحقق ماهيته او تشخصه من حيث هو شخص
حتى انه يشمل العوارض المفارقة ايضا لانها داخلة في هوية الشخص وحمل التقويم على هذا المعنى ليس بعيدا
بل قد يرشد في الخط الاول ما يوئده لكن لا يخفى انه يشمل العوارض الاعتبارية ايضا لانها ايضا الكلام على ان

ايضا صح

الخصوصية التي لابد منها لابد ان يكون امرا موجودا بل يختص بالعوارض الخارجية واراد باللوازم الاحوال والصفات التي كانت معلولة له وحمل اللازم على المعلول غير بعيد ويؤيده قول الشيخ آخرا وكل ما يلزم عنه اثنان معا او ظن ان المراد بالمعلول اي يقال اراد باللوازم معناه الظ لكن اراد بها لوازم الذات وهي يكون معلولة للذات التي تنبا على ما تقرر عندهم من ان لوازم الذوات مستندة الى ذوات الملزومات وعلى الوجهين لا يتوجه المنع الثاني الذي ذكره المحاكم ولا حاجة في دفعه الى التخصيص الركيك الذي ارتكبه وقد يجب اخراج العوارض التي تكون لازمة للذات بان معنى حمل اللازم في المقوم بقرينة المقابلة ولا يبعد القضايا التي يستدعي لها ولا يخرج من المقوم توضيحه ان تحصيل الكلام ان الخصوصيتين لابد ان يكونا موجودتين وبها التي كانتا من معلولات الذات فينقل الكلام اليهما ويلزم التسلسل وان كانتا غير معلولتين لها فاما ان يكونا جزئين لها او احدهما جزء لها والآخر من صفاتها او احدهما او كلاهما من صفاتها وعلى التقادير يلزم ان يكون الحقيقة مقومة للماهية او للتشخص كما ذكرنا ويلزم تركيب في الجملة وهو المط وعلى هذا نقول الصفات المعلولة للذات ايضا مقومة بهذا المعنى ويمكن ادخالها في المقوم والزام ما لزم من المقوم منها ايضا لكن لما كان ابطالها لدليل آخر فالشيخ افرد ها بوجه على حدة يكون الادلة على ما ذكرنا سابقا وقد يجوز ان يقال ما افرادها عن المقوم بقرينة المقابلة ويكون ما يلزم منها بهما لطريقها على حدة من التسلسل ولان يقال سقوطها ايضا حتى يكون كانه استدل عليها بدليلين احدهما على حدة والآخر ضمن المقوم ثم ان في ذكر اللوازم على حدة كان نكتة اخرى غير تكثير الدليل وهو انه قد تقرر غير مرة ان الغرض الاصلي من وضع هذه المسئلة نفي الصفات الزائدة التي يحمل زيادتها الراي في حقه تعالى معلوم انها معلولة له ولا يتصور فيه تعالى فلا افرد اللوازم التي هي الاهم عن اصل لما بالذكر ونفيها على حدة تتميما ثم انه اراد بقوله فان فرضنا ان اللوازم عاد الطلب جذعا الى آخره انه اذا كان من معلولاته ينقل الكلام اليه ويثبت بناء على لزوم وجوده كما ذكرنا فلا بد ان ينتهي الى خصوصية تكون من مقومات العلة وذلك المقوم اما للماهية بان يكون التشخص جزء للماهية بنفسها او للوجود بان يكونا جزءا للتشخص من حيث هو تشخص بان يكونا عارضين موجودين او بالتوقف بان يكون احدهما جزء للماهية والآخر جزء للتشخص اي عرضيا وكان ترك الشق الآخر اعني كون احدهما جزء الماهية والآخر عارضة احالة على الظهور لو اراد بالتوقف ما يشمل ذلك ايضا فثبت ان كل ما يلزم اثنان اي يكون علة لهما لابد احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة اي يكون له انقسام سواء كان بحسب الماهية او بحسب التشخص وهو المط اذ المط في هذا المقام ليس ابطال التركيب في الذات بل الغرض اثبات التكثر اما بحسب الاجزاء او بين ذلك والغرض لزوم التركيب في خصوص الذات العوارض الموجودة اذ الكل ما تفرعوه على هذه المسئلة يتفرع على مجرد هذا المعنى كما يظهر من التتبع فان قلت حصر الخصوصية في نفس الذات وجزئها والصفات العارضة او اللازمة غير تام بل يجوز ان يكون

الله علم

فيها علم

ليس مه

اما اثباتها قلت على هذا الالتزام الصدور عن الواحد شيئان بل عن الاثنين وكلامنا فيما اذا كان الصدور بحسب الظ عن الواحد مستويا الى شيء واحد فنقول لنا في هذه الحالة لا بد من تكثر في ذلك الواحد اما بحسب ذاته او بحسب صفاته او بالتوقف وما ذكره لا ينفي الصدور لا عن شيء واحد وهو ظ ويمكن ان يقال ان الخصوصية اذا كانت امرا ثابتا لا يخرج لانه ايضا داخل في التقويم الذي ذكره الشيخ لان في تكثر جزء العلة المستقلة فيكون مقوما لها ومراد الشيخ بالتقويم ما يشمل ذلك ولا يخفى انه على هذا ينبغي ان يحمل كلام الشيخ او بالتوقف على ان التقويم بان يكون اشياء متوقفة وكان الخصوصية جزء المجموع في ما دليل الشيخ على هذا ان الخصوصية التي لابد منها في الصدور ان كان معلولا للذات يلزم التسلسل اذ يكون احد المعلولين بتوسط الآخر وهو خلاف الفرض والتزم يكن معلولا لها فهو مقوم لعله المجموع الامرين سواء كان التقويم باعتبار الجزئية للماهية او للتشخص او للامرين متغايرين بهذا وعلى هذا التوجيه الوجه الذي ذكرنا الكلام الشيخ ام اتجه عليه بحث وهو ان مبنى ان الاثر الواحد لا يكون له خصوصية مع اكثر متعددة ومنع ان الخصوصية لا بد ان يكون موجودة فتدبر قوله ومن الظاهر ان لا يظن انه اعلم ان الامام قال اشار بقوله الى ابطال هذا الشق اي كون احدهما مقوما والآخر لازما وان كان الثالث لزم منه تركيب الماهية لان كل ما لماهية جزء كانت الماهية مركبة ولزم ايضا ان يكون المعلول واحد الاثر الجزء لا يكون معلولا فيكون المعلول هو احدهما لا هما معا انتهى ولا يخفى عن غرابته فالتزم قوله احدهما انه على الاول لزم استدراك لفظ الاستلزام اه لا يخفى انه لا بد من لفظ الاستلزام ولا ينبغي ان يكتفي بحقيقة اللازم اذ على تقدير الاكتفاء بلا يظهر منه الا المغايرة بين المقوم وبين اللازم وهي مستدركة غير مقصودة في المقام اذ مغايرتهما ظاهرة بين فرض كون احدى الحقيقتين مقومة والاخرى لازمة والمقصود هاهنا ان يقال ان هذا اللازم معلول للذات فلا بد ان حقيقة العلة ولا يمكن ان يكون هذه الحقيقة هي حقيقة المقوم اي الجزء الذي فرض انه خصوصية احد المعلولين المفروضين او لا لان خصوصية معلول لا يمكن ان يكون خصوصية لمعلول آخر فلا بد من حقيقة اخرى وبهذا فظهر انه لا بد من ان يقال ان حقيقتيهما استلزام ذلك اللازم مغايرة لحقيقة التقويم نعم ما ذكره ثانيا فيه انه لا حاجة الى نقل الكلام الى مبدء الحقيقة انه خارج ام مقوم بل ينبغي نقل الكلام الى نفس الحقيقة فيتوجه ظ بها الكلام يمكن دفعه ايضا بان يقال ان ما نقل الكلام الى مبدء الحقيقة انه خارج ام مقوم حتى يقال انه ينبغي ان الحقيقة اما خارجة او مقومة بل انه قال انه يلزم ان يكون مبدء الحقيقة غير خارج والحقيقة ما لا ينبغي اذ ظ انه لا يلزم ان يكون هذه الحقيقة غير خارجة بل يجوز ان يكون هي ايضا خارجة لكن يجب ان ينتهي الامر الى مبدء لها غير خارج فاللازم حقيقة اما كون تلك الحقيقة غير خارجة او مبدء منها ذهنيا غير خارج قال الثالث اه اي بالاخير لانه لو ما تحمل الباء الاخر وبما ذكرنا ظهر انه لا بد من حمل اللازم على ظاهره ولا على ما حمله المحاكم اذ على تقدير تسليم ورود الوجه الثاني الذي ذكره المحشي نقول قد علمت انه على تقدير الحمل على ما ذكره

كان بالتوقيف هو

لن يقال معه

الحاكم ملزوم السند لما كان قول الشارح وح لا يكون حيثية استلزامه اه وعلى الحمل الظاهر يلزم استدراك لفظ المبدأ في قوله مبدأ حيثية
الاستلزام والامر فيه اسهل من الامر في الاول مع انه يمكن دفع الاستدراك بان يحمل الاضافة على البيانية على انه على هذا الحمل
تحصيل اشعار ببعض مقدمات لزوم الشارح وعلى محل الحاكم يكون مقدماتها مطوية جميعا ولا شك ان الاول اولى بهذا
ثم لا يخفى ان ارجاع كلام الحاكم ايضا الى هذا الحمل ممكن لكنه بعيد جدا او في عداد التكلفات الباردة السمجة فافهم **قوله**
بناء على ما ذكره بعض المحققين قدس سره فيه تنبيه بهذا الى بعض المحققين **قوله** سواء كانت حقيقية او اعتبارية اه قد عرفت
ان افراد حال الصفات الاعتبارية حال النسب معقول في هذا المقام ادنى بنقص الغرض وينهدم بنيانه وكذا التركيب
من حيث الافراد اه لا يخفى ما في جعل هذا القسم من التركيب ثم في جعل ما نحن بصدده من صدور شيئين من امر واحد من
البعد البعيد وخفاء وههنا الكلام على النحو الذي سمعت في حيثية عدم ارتكاب شيء يليق بالامور فافهم **قال** الشارح وعارض الفاضل
الشارح العجب من الحاكم انه ما عارض الشارح بهذا ما بالنقض لا بالمعارضة كما هو دابه **قال** الشارح من الواحد قد يسلب عنه اشياء فسلام
كثيرة اه الصحيح في جواب هذه النقوض ان يقال ان الحيثيتين السلبيتين عارضتان للمسلوب عنه ومعلولان لكن
لا يلزم التسلسل المحال اما لان صدور تانك الحيثيتين لا يتوقف على خصوصيتين بل يكون من خصوصية واحدة لانهما امران
اعتباريان وما ذكره من ان الاثر الموجود الخارجي لا بد له من خصوصية غير مشتركة واما ان يقال انه يتوقف على خصوصيتين لكنهما
ايضا اعتباريتان وهكذا والتسلسل في الامور الاعتبارية جائز والخصوصية الموجودة لا بد منها في صدور الاثر الخارجي
والثاني اولى اذ على راي من يقول بان في الصدور لا بد من خصوصية غير مشتركة الفرق بين الموجود الخارجي وغيره لا يظهر
له وجه وجيه واما الفرق بينهما في وجود الخصوصية فظاهر اذ في اصل علة الامر الاعتباري لا يحتاج الى الوجود فكيف في خصوصيتها
فافهم **قال** الحاكم قد علمت ان تغاير الحيثيتين اه هذا لا ينفع لان هدم كلام الامام كما يستكمل عليه **قال** الحاكم وهذا تمام
النقض مندفع بالمنعين المذكورين اه الجواب بالمنع الاول هو الجواب بالوجه الثاني الذي ذكرناه انفا وهو حق لا غبار
عليه واما الجواب بالمنع الثاني ففيه انه لا يرد ههنا ايضا كما لا يرد على اصل الدليل لانه اذا فرض الكلام في الصفات
الذاتية ما لم يسلب لا يمكن ان يقال في صورة عروض الحيثيتين انهما ليستا بمعلولين لما ثبت على ما ذكره الحاكم سابقا
لا فعال ما ذكره الحاكم سابقا انما هو كان في اللازم فكان حاصل كلامه ان الخصوصية اذا كانت لازمة لغيره فلا بد ان يكون
معلولة له لان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة ثالثة وفيما نحن فيه لا يتصور الا ان
يكون اللازم معلولا له ويجوز ان لا يكون الحيثية لازمة اما اولا فلانه على هذا كيف يتم اصل الدليل اذ لم يعلم الامر
في التقويم واللزوم بل يجوز ان يكون الخصوصية عارضة فلا يتم الدليل الا ان يحمل التقويم على ما حملنا فيكون شاملا للعوارض
ايضا واما ثانيا فلانه لا شك ان له لوازم سلبية متكثرة فننقل الكلام اليها ويمكن الجواب بان اللوازم ولغيره كان
لابد

لابد ان يكون معلولا له لكن لا يلزم ان يكون امرا سببا مستقلا لها فيجوز ان يكون هو امرا مع المسلوب سببا مستقلا للسلب كما
ذكره الشارح فلا يلزم المحذور وهذا بخلاف اصل الدليل اذ يجب ان يكون ذات امر سببا مستقلا لخصوصية الصدور والا يلزم
التسلسل بخلاف ما نحن فيه ولو قيل ذات امر لغيره كذلك ان فرض انه لم يكن سببا مستقلا لكن سبيل في الجملة ونقل الكلام الى مضموم
يبلغ السببية فيه يجري ما ذكره الحاكم سابقا في ان حيثية العلة انما هي في العلة الفاعلية المستقلة وقد عرفت ما فيه سابقا ازديادا
قيد المستقلة فافهم **قال** الشارح وبيانه ان المسلوب بعنوان حاصل كلام الشارح كما هو ظاهر السياق ان السلب يتوقف على ثبوت
مسلوب ومسلوب عنه ولا يكفي فيه المسلوب عنه وحده فيمكن سلب شيئين عن امر واحد لان سلب احدهما ولو كان غير سلب
الآخر لكن احدهما صدر عن المسلوب عنه مع احد المسلوبين والآخر عنه مع المسلوب الآخر ولا استحالة في صدور الاشياء
الكثيرة عن الاشياء الكثيرة وهذا بخلاف الصدور اذ لا يتوقف الصدور على امر غير المصدر وحين يقال فيه مثل ما قلنا في السلب
اذ لو توقف الصدور على امر غير المصدر لا يتسنى اسناد المعلولات جميعا الى مبدأ واحد وهو ظاهر فاذا كان المصدر كافيا
في الصدور عن شيء واحد فكانت الخصوصية التي لا بد منها اما ذاته واما حالة في احواله واذا صدر عنه اثنان فكانت الخصوصية
الموقوف عليها مختلفة لا محالة ويلزم منه التكثر في ذات العلة بلزوم ان يكون ذات العلة التي هي مجموع الخصوصيتين متكثرة الا ان
اصل الفاضل الحاكم ان يكون متكثرا ولما كان في المقام مظنة ان يتوهم ان الصدور ايضا لسلب يتوقف على المصدر والصادر كما هو
فلا محذور ايضا في صدور شيئين عن واحد كما في اضافة السلبين لان المصدر مع كل صادر يكون علة للصدور من دون محذور اجاب
بان الصدور الاضافي موقوف على المصدر والصادر وكلامنا في الخصوصية التي يكون متقدمة على الصدور فان قلت على هذا
يكون الدخل اولا مقدمة من مقدمات النقض قلت ظاهر انه دخل في تحقق المعلولية لان حيثية السلب يجوز ان يقال انها
معلولة للذات مع المسلوب بخلاف حيثية الصدور ثم حيثية النقض اما باعتبار الصفات او يتحقق ان السلوب او باعتبار
الصفات بعينه فان كان بالاعتبار الاول فنقول ان ذات المبدأ يتقابل مع المسلوب علة للسلب فلو نقل الكلام الى المسلوب
وقيل انه امر مباين فنقول كونه مباينا ليس بضائر ههنا بخلاف ثمه اذ على تقدير كون الخصوصية مباينة فيخرج الكلام
عن محل البحث كما ذكرنا سابقا ولو قيل انه ايضا لابد ان يكون معلولا للذات اما ابتداء فلا ضير ايضا اذ يجوز ان يكون معلولا له
بواسطة بعينه وهي معلولة الامر الذي هو حيثية السلب وهذا بخلاف حيثية الصدور لانه اذا جعل الخصوصية
امرا آخر معلولا فلو قيل انه واسطة بين المبدأ وبين المعلول لكان يخرج عن محل البحث لان البحث فيما اذا صدر عنه شيئان
شيئان لا يتوسط احدهما للآخر على ما صرح به الشيخ في اول البحث ولو لم يجعل واسطة فيلزم التسلسل ولو كان بالاعتبار
الثاني فلانه اما ان يجعل في اصل الدليل الامر المباين خارجا عن البحث او يدخل في المقوم ايضا على ما بيناه انه على كل من
وعلى التقديرين لا نقض اما على الاول فلان السلبين حيثية انتزاعهما عن مسلوب عنه واحد ولو كان صدورهما عنه حيثية
الامرين المباينين اي المسلوبين وهذا بخلاف الصدور كما لا يخفى واما على الثاني فكذلك ايضا فلانه على تقدير

مدخلية الامر المباين في صدور السلب لا بد فيه ذلك الامر في السلوب عنه لكن مدخل العلة على التقدير دخوله في خصوصية العلة
وهو ظ فبان الامر فظهر الوقف بهذا ظ كلام الشارح من دون تكلف ولا اعتبار فيه سوى ان القول بان السلب
يتوقف على المسلوب والمسلوب عنه كان ليس بمستقيم بل الصواب انه لا حاجة له الا بثبوت المسلوب
اصلا لا في الذهن ولا في الخارج نعم الحكم بالسلب يتوقف على ثبوت المسلوب في الذهن وهو خارج عما نحن فيه كما
ذكره المحشي وما كان حاجة الى التزام هذا الامر الشنيع مع امكان الجواب عن النقض بما ذكرنا من الوجه الظاهر
اعتبارية الخصوصيات والتزام الشارح فيها ونحن نقول انه لا حاجة لنا لهذا الوجه ايضا بناء على ما ذكرنا من القدح
في اصل الدليل باعتبار تجويز الخصوصية المشتركة فتدبر قال الحاكم فمتعدده لا يكون الا للتركيب يمكن حمله على ما ذكرنا
في توجيه كلام الشارح من تكثر ذات العلة فافهم قال الحاكم بهذا غاية توجيه الكلام ههنا بهذا الشيء ما يرى في كلام الشارح كانه
يكون ابهام وتشويش وقد عرفت انه ليس كذلك بل كلامه ظ المراد في غاية السداد ولا يتوجه عليه سوى ما ذكرنا من الايراد
قال الحاكم وفيه نظر لان الشارح المسكوت عنه اه لا يذهب عليك انه بما قررنا كلام الشارح لا اتجاه لهذا في مقابلة اصلا
قال الحاكم ولكن الصدور ايضا يتعدد اه مراده كما هو الظ انه يحتمل ان يكون هذه الحيثيات التي في السلوب لما كانت
اعتبارية يجوز ان يكون حيثيات الصدور ايضا كذلك بان يقول ان راس لا يتعدد الصدور ويجوز ان يكون حيثيات اعتبارية
وفيه نظر من وجهين احدهما انه بناء على ما مر منه انها جزء لكن خصوصية العلة لا بد ان تكون موجودة فكان هذا الكلام
منه رجوع عما ذكره سابقا وكان ما ذكره مماشاة للشيخ وفيه بعد وثانيهما ان هذا لا دخل له بهذا المقام بل اعتراض
على اصل الدليل وقد ذكره واجاب عنه فافهم قال الحاكم واما انه لو توقف على امرين اه يبادر ههنا كلام الشارح
لا الى ما لهذا الايراد اذ كلامه في الخصوصية التي يتقدم على المعلول على ما صرح به وح لو قيل ان حيثية الصدور يتوقف
على المصدر والصادر فقد ظهر ان لا يخفى ولئن سلم انه لعله يتوقف على المصدر وامر آخر غير الصادر فيلزم الشارح
فافهم قوله الاول التزام انه لا يمكن سلب اشياء كثيرة اه لا يخفى انه ان كان المراد انه لا يمكن سلب اشياء
كثيرة عن الواحد الحقيقي بل لا بد من تعدد جهات واعتبارات ولئن كان يوجد التعدد باعتبار السلوب
ظ ان الصدور ايضا كذلك ولا ينفعهم هذا النفي اصلا وهو ظ ولئن كان المراد ان في السلب ايضا لا بد من الجهات
المتعددة ولئن كانت اعتبارية فكذلك ايضا لا ينفعهم في غرضهم الاصلي كما عرفت سابقا ولئن كان المراد انه
لا بد في السلب ايضا من تكثر في ذات المسلوب عنه اي في صفاته الموجودة كما في الصدور ففيه انه اذا كان
النقض بالقيام الواجب لم بالسلوب لا يتجه هذا الجواب اذ لا تكثر فيه تحقيقا بهذا الاعتبار
وهذا اما ذكرنا سابقا على الحاكم لكن القول بان المدعى لكن تغاير الحيثية يستلزم احد الامرين اما تركب العلة او تعدد
صفاتها لا ينفع في دفع النقض كما يشير اليه كلام الحاكم ولئن كان المراد لكن في السلب ايضا لا بد من تكثر في الامور

الموجودة

الموجودة لكن من المسلوب عنه والمسلوبات المتعددة ففيه انه ح ليس ما ذكره الشارح في ان الصدور امر يكون في تحقيقه فرض تعدد
مما لا وجه له اذ ظ لكن حينئذ ان يقال لعل تكثر الصدور ايضا باعتبار المصدر والصادر كما في السلب بعينه فلا بد من بيان
الفرق اذ لا يدفع النقض بوجه لا يتوجه على اصل الدليل فلو دفع بوجه كان ظنه لجريانه في اصل الدليل فوجب ان يتعرض
لعدم جريانه والا شابه بالدليل فاذن لا يستقيم ما يذكره بعد ذلك من انه لا حاجة في هذا التوجيه الى التعرض للفرق الذي
ذكره الشارح ايضا اذ كان الدليل المذكور منتفيا لوجوب التكثر في ذات العلة او وصف ثبوتي وانما فقط على الاحتمال
مما لا يثبت في صورة النقض فذلك لم يكن تمام التكثر باعتبار الامر الخارج ايضا فلا بد من بيان الفرق ولا يحتاج الى
جواب كقوله لانقال الفرق الذي ذكره كانه يقول نقل هذا الفرق ايضا فلا حاجة الى جواب كقوله لان هذا امر انه لا يستقيم
القول به من جانب المحشي لاعتقاده لكن هذا الفرق مما لا مدخل له بل لا وجه له ليس كذلك في الواقع كما ظهر بالتدبر
فتدبر قوله بل لا بد من اعتبار تعدد في جانب العلة اخذ العلة في هذا الوجه غير مناسب كما لا يخفى والاولى الا لكنها باعتبار
التعدد قوله فما لزم هو التركيب بالمعنى العام اه قد يتوهم انه يلزم فيه ايضا المحذور اذا اجري النقض في اتصاف الحكم بالسلوب
قوله ملت بعد الاعتماض عن انه تكلف انت خبير بانه لا زيادة تكلف فيه قوله بانه غير ما صرح به في تلو الفصل اه قد عرفت
توجيه كلام الشارح والحاكم بحيث لا اباء باعتبار عن هذا المعنى قوله اذ لو كان المراد منه التركيب اه نفي التركيب عن السلب
باعتبار ان المسلوب عنه هو امر واحد ولئن كان علة السلب متكثرة وهذا لا يجري في الصدور كما عرفت قوله وايضا
الفرق الذي تعرض له قد ظهر ما فيه فلا نعيده قوله نعم هذا جواب لكنه على حدة لا يظهر وجه كونه جوابا على حدة
اصلا اذ ظ انه يجوز القول بان الصدور لا يجب ان يكون موقوفا على امرين لا يحصل جواب تام قطعا بل لا مدخل له
في الجواب اصلا بوجه ولو تم لا لان السلب يتوقف على امرين المسلوب والمسلوب عنه فلا محذور في تعدده من الواحد
بخلاف الصدور فانه لا يتوقف على المصدر والصادر فهو بعينه هذا الوجه من الجواب الذي ذكره وكان حديث
الصدور فيه لاجل دفع ما يظن في المقام كما بينا فافهم قوله وح كان اللازم تحقق التركيب اه فيه ان هذا مما لا وجه له
لان المحذور هذا الشق في الدليل كان لزوم التركيب فاذا اطلق في جواب النقض لكن في صورة تكون الحيثية عارضة
لا يلزم ان يكون معلولة لذات المسلوب عنه فقط حتى يلزم التركيب بل يجوز ان يكون معلولة لها وللمسلوب فح
لا محذور ويكون لكل سلب علة على حدة ولا يلزم صدور شيء عن شيء وظ انه لا دخل لتحقق التركيب في مجموع الذات
والمسلوب في هذا المقام وحمل الكلام على تحقق التركيب في الذات والمسلوبات بان يكون مراده
بذلك المجموع الذات والمسلوبات اي مجموع علل السلوب فبعيد جدا بل غير محتمل اصلا كما لا يخفى قوله
وايضا في الصدور فلم لم يتحقق التكثر اه هذا الكلام لا يخلو عن اختلال اما اولا فلان الاستدراك يكلا اماه واطلاق

القول بان في الصدور لما يحقق التكثر في جانب العلة اصلا فما يشير بان السلب الذي فيه الكلام في النقض ليس من قبيل
الصدور وهو ما ليس له لان الكلام في النقض انما كان باعتبار صدور السلب وهو ظ فلابد من تقييد وتخصيص واما
ثانيا فلانه ان اراد ما هو المفروض في قوله والا لزم خلاف المفروض ما ذكره الشارح من ان الصدور ان يكون في تحققه فرض
شئ واحد هو العلة فقط فيه ان هذا الفرض لا ينافي ان يتحقق في الصدور تكثر في جانب العلة من حيث الذات او من حيث
الصفات وهو ظ وان اراد به ان فرض الكلام في انه تعالى فليس كذلك وكذا ان اراد انه فرض الكلام في علة لا تكثر فيه لا من حيث
الذات ولا من حيث الصفات واما ثالثا فلانه مذهب ان فرض الكلام في انه تعالى لخصوصه او فيما لا تكثر فيه اصلا لا في الذات
ولا في الصفات فح لا يصح قوله لو تحقق التعدد فيه لزم التركيب في ذات المصدر بل الصواب ان يقال اذ فرض لا تعدد
التعدد في الصدور والتوجيه بان المحال انما هو ان يستلزم المحال فتعدد الصدور في الصورة المفروضة منه لما كان
محالا جاز ان يستلزم التكثر في ذات العلة مع انه فرض عدم التكثر فيها بعيد جدا بل لا يوافق كلامه اصلا فكان الصواب ان يقال
كما قلنا سابقا ان في السلوب ظهر ان الكل علة علمية وصدور الاشياء المتكثرة عن الامور المتكثرة ليس بمحال وما قلنا
في الدليل هو صدور الاشياء المتكثرة عن شئ واحد والدليل الذي ذكرنا عليه لا يجري في السلوب لانه لما كان الكلام في النقض
انه تعالى ما السلوب ما الفرق بين النقض وبين الدليل حاصلا بان في السلوب يمكنا ان نحمل علة كل سلب تشتمل على امر
غير ذات انه تعالى اذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون صدور السلب من انه تعالى بغير واسطة ولا محذور فيه بخلاف اصل الدليل
لان هذا فيه محذور بناء على ان الكلام في صدور شيئين بدون ان يتوسط احدهما وان كان في النقض طاقة اما ان يحج
الامر المباين في اصل الدليل ونقول انه يحمل ما جعل الفرض من صدور شيئين عن شئ واحد وح الفرق بين الدليل و
النقض بهذا الاعتبار اي نقول ان في الدليل لا يمكن اسناد العلة المباين للزوم خلاف الفرض وفي النقض
يمكن لعدم لزومه واما ان لا يحج وتحمل الضيا داخلا في تقويم العلة وح الفرق بان في هذا الشق يلزم المط في
اصل الدليل ولا يلزم المط في صورة النقض بهذا ولما كان المقام حقيقا بالتثبت التام لا بان من الاختلافات
الواقعة في كلام هؤلاء العلماء الا على ما فيه من البسط في القول والتكثير وان كان مقتضيا للاعادة والتكرير
قوله وح يحسن قول الشارح ويلزم منه التكثر في ذات العلة قد ظهر ان توجيه هذا الكلام بما يستفاد من كلام المحشي
لا يحصل الى الحق في توجيهه ما ذكرنا سابقا فتذكر قوله ولم يبين ما هو المقصود من الخطاب قد عرفت حال ما في
المحشي ايضا قوله ثم لا يخفى ان الوجه الثاني اه فيه نظر لان هذا الوجه لا ربط له بالمنع الاول المتعين المذكورين اصلا منه
بل هو يرجع الى المنع الثاني كما فصلنا سابقا فلعله وقع سهو في الكتابة فافهم قوله اقول قد ذكر ان خلفية العقد
اه هذا الجواب الذي ذكرنا في جواب نقوض الامام وانت خبير بان اجراء هذا الجواب من قبل
الشيخ

الشيخ لم يدفع اعتراض المحاكم بالوجه لانه اذ على هذا التعبير كلام الشيخ لغوا مستدركا كما ذكرنا ويلزم ان يكون الشيخ لم يتعرض لما هو محط الكلام
علامه وتعرض لما لم يكن مدخل فيه لانه على هذا كان الشيخ ان يبين الفرق بين خصوصية العلة في الصدور الذي كلامهم فيه اي في صدور الامر
الخارجي وبين خصوصية العلة في صدور الامر الاعتباري ولم يتعرض له اصلا وتعرض لان السلب يتوقف على ثبوت المسلوب والمسلوب عنه
مع انه لا حاجة اليه اذ بالفرق المذكور تم الجواب سواء كان السلب موقوفا على ثبوت المسلوب والمسلوب عنه
او لا والقول بان ذكره كان من قبيل بيان الواقع لا لاحتياج الجواب اليه مما لا يستحق الاصغاء اليه اذ ترك اصل الجواب
وبيان هذا الواقع الذي لا مدخل له في شئ اصلا مما لا يعذر له وقد عرفت انه ليس بواقع بل هو خلاف الواقع فالحق
في جواب المحاكم ما ذكرنا فافهم قوله وانما كتب الفن مملوة من تعدد الجهات اه هذا سهو في سهو اذ مراد المحاكم ليس
ان كتب الفن مملوة من تعدد الجهات الحقيقية الموجودة في الخارج في الصدور لانه منعه بل مراده تعدد الجهات الاعتبارية
الذي ينفعه في الايراد وح فهذا الجواب سهو وعلى تقدير ان يكون مراد المحاكم تعدد الجهات الموجودة فنقول
هذا الكلام من المحشي يناقض ما ذكره قبيله من ان صدور الامر الخارجي لا بد له من الجهات الموجودة ولعل كان مراد
المحشي ان يقول ان كتب الفن مملوة من تعدد الجهات الاعتبارية في صدور الامر الاعتباري لا في صدور الامر
الخارجي فسهى في الكتابة ثم بعد ذلك ايضا محل تامل اذ كان لا تخصيص لما في الكتب مملوة منه بالامور الاعتبارية
والله تعالى اعلم قوله وذلك لان محمل كلامه على انه اه فيه نظر لان الظاهر ان هذا التوجيه لم يوجد عدم المصدرية
على الصادر بل انما هو احد في التوجيه الثاني وح نقول انه على هذا ان كان مراده بخلاف الفرض خلاف ما قال
الشارح ان صدور الشيئين عن الشئ الواحد ان يكون في تحققه فرض شئ واحد هو العلة فالكلام حسن لان الكلام في اثبات هذا
المدعى فكيف يمكن ان يقال في دليله انه يلزم خلاف الفرض وهو بط وان كان مراده انه خلاف ما فرض في اصل
المسئلة يعني انا نقول ان الشئ الواحد لا يمكن ان يصدر عنه شيئان فلو قيل انه يجوز ان يصدر عنه شيئان و
قيل في بيانه ان الصدور يتوقف على شيئين فقد اعترف بان الشئ الواحد لا يصدر عنه شيئان ففيه ان هذا ليس
علامه اعترافا بالمدعى لان القائل بهذا القول مراده انه كما يقولون ان السلب يتوقف سلوب وسلوب عنه
وبذلك يتصف الشئ الواحد بالسلوب الكثيرة كذلك نقول انه يتوقف الصدور على المصدر والصادر
وبذلك يتحقق صدور اشياء كثيرة عن الواحد من دون فرق وظ ان هذا ليس اعترافا بمدعى الخصم ونقيضا لما
ادعاه نفسه فظهر انه لا يتم الكلام الا باخذ التقدم على الصادر كما في الوجه الثاني فافهم قال الشارح ثم استشهد
على امتناع اه هذا التفسير لكلام الشيخ ليس بجيد لان الشيخ في مقام بيان ان هذا المحسوس ليس بواجب
بل انه ممكن كيف يمكن ان يستشهد عليه بقوله تعالى لا احب الآفلين بناء على ان البرهان في نظيره الامكان

اقول ما كما صرح به ونحن هذا الاستصحاب على المط او شبه المصادرة لان حصرها المصادرة بالدليل ولم يجعلها متناولة
للتنبيه ايضا والقول بان المقصود نفي الواجبية والربوبية ولا محذور في الاستدلال او التنبيه عليه بالامكان ليس بشيء
اذ لا فرق في هذا المقام بين نفي الواجبية والامكان بل هما بمنزلة سواء فالحق في تقرير كلام الشيخ ان يقال لما نبه
على ان هذا المحسوس ليس بواجب بل ممكن متوكل بانه في شرط الواجب الوجود ذكر انه قد نبه عليه لا احب
الافلين لان الامكان افول وما وغرضه من ذلك ان هذا العالم مطلقا لا يليق بالمحبة لافوله بل يجب ان يكون المحبة
مختصة بجنابه سبحانه معتكفة على بابه اجل شانه قل الله ثم ذرهم **قال** الش وجميع من قال بالاجزاء الخ
ان القائلين بالاجزاء انما صار بعضهم الى ان الاجزاء واجبة الوجود وقد صرح به الش وعلى هذا كيف يقال انهم يقولون
بوحدة الواجب الا ان يتكلف ويقال المراد بوحدته انه جنس او نوع واحد وهو الجزء بخلاف قول من يقول بانه
خمسة مثل الهيولى والزمان والخلاء والنفس والاله اذ على هذا يكون اجناسا مختلفة فافهم **قال** الش بناء على ان الحكم
على كل واحد آه ظاهره انه دليل على قوله فانها في حكم ذلك عقلا وهو فاسد من وجهين احدهما انه لا يصلح دليلا عليه
بوجه لان الحكم على كل واحد على التقدير ان يكون حكما على المجموع كيف يلزم منه ان يكون لتلك الاحاد كلية حاصرة لها معا
في الوجود وهو ظ وثانيهما انه مشتمل على التناقض ظاهرا اذ سلم اولا انه ليس لهذه الحوادث كلية حاصرة
لاحادها ما سعاها في الوجود على ما هو الظ فالقول آخرا بانه كذلك بناء على هذه المقدمة تناقض ظاهر اما ايضا
ان يجعل هذا دليلا على قوله آه منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود وبيانها
لصحة تعليل والاول بالثاني فتعين حاصل الكلام هكذا ان تلك الحوادث يجب ان يكون موجودة بالفعل ان
في الواقع لا في زمان واحد لان كل واحد منها موجود بالفعل والحكم على كل واحد حكم على الكل فيكون الكل ايضا
موجودا بالفعل فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود لان ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فالكل
اذا كان موجودا الكان منحصرا في الوجود والوجود قد حصره والانحصار ينافي عدم التناهي ولئن لم يكن الانحصار
في الوجود بعنوان انحصار احادها ما سافيه وحصر الوجود لها معا لان الانحصار في الوجود لا بعنوان المعية
ايضا في حكم الانحصار فيه بعنوان المعية بحسب العقل اي كما يحكم العقل باستحالة هذا يحكم باستحالة ذلك ايضا
وهذا هو الموافق لكلام الشيخ لانه ذكر اولا ان الاحوال المتجددة الغير المتناهية يكون موجودة بالفعل
واثبته بان كل واحد موجود فالكل ايضا موجود ثم قال ان الكل حينئذ يكون منحصرا في الوجود وهذا الانحصار
مح ولئن لم يكن انحصارا بعنوان المعية فظ ان هذا على وفق ما وجهنا كلام الش وعلى هذا التوجيه
لا محذور اصلا فافهم **قال** الحاكم وعلى هذا يكون قوله آه فيه نظر اذ لا استدراك في مثل هذا لانه لما

اثبت

اثبت الوجود اولا للكل بناء على وجود كل ثم حكم بان الحصر في الوجود لا يقتضي الغير التناهي كان مظنة ان يقال ان الحصر بعنوان
حصر اجزائه معا في الوجود مح لا مطلقا فدفع هذا بان العقل لا يتوقف بينهما وانه كما يحكم باستحالة احدهما يحكم باستحالة
الاخر وفي مثل هذا لا بعد استدراكا وهو ظ لكن الحاكم دابه المضايقة في مثل هذه الامور **قوله** آه مجموعه اذ نصدق
على كل واحد آه ظاهره انه جعل قول الش بناء على ان الحكم آه دليلا على قوله فانها في حكم ذلك عقلا وقد عرفت
ما فيه من المحذورين وعدم انطباقه على كلام الشيخ ثم لا يخفى ما في توجيه المحش للدليل اما اولا فلظهور فساد قوله
اذ نصدق على كل واحد انه موجود بالفعل اي في الحال اذ ليس كل واحد في الحال بل كل واحد في حال وهو لا يستلزم
مدعاه وهو ظ واما ثانيا فلانه كيف يصح ان يقول عاقل بانه بناء على ان حكم كل واحد حكم الكل يلزم ان يكون
الكل فيما نحن فيه موجودا في زمان واحد ومجتمعا فيه وهو ينافي ما فرض من تعاقبه اذ على هذا يلزم ان يكون الامور المتناهية
المتعاقبة ايضا مجتمعة في الوجود مع كونها متعاقبة بل يصح ان يقول به جاهل فضلا عن عاقل فالصواب
في توجيه كلام الش ما ذكرنا فافهم **قوله** وهذا هو الجواب الحق عن الدليلين آه انت خبير بان التوهم الذي
بين المحش كلام القائلين عليه ليس بالظهور كثيرا اما بين الشيخ كلامهم عليه سيما في الدليل الثالث فلعل بناء الجواب
على اتهامات دون تحقيق نعم لو قيل الاولى التوهين للوجهين لا يخلو عن وجه والا ففيه ايضا ما حمله فتنبه
ما ذكره بالجواب الحق والحكم بالنظر والتامل فيما ذكره الشيخ ليس بجيد وسيجيء لهذا مزيد كلام **قال** الش
فان الفاعل اذا كان فاعليته آه ظاهر انه بيان للزوم قدم الفعل لكونه واجب الوجود واجبا في جميع
صفاته واحواله الاولية باعتبار انه اذا كان واجبا في جميع صفاته الاولية كان واجبا في فاعليته ايضا واذا
وجبت الفاعلية كان فاعلا دائما ويرد عليه ان الفاعلية لا تتم اتفاقا من الصفات الاولية فينبغي حمل كلامه على انه
اراد ان الصفات الاولية اذا كانت واجبة للواجب تع كانت الفاعلية ايضا واجبة لان فاعليته
ان كانت بسبب ذاته وصفاته الاولية فوجوبها ظ وان كانت بسبب غيره فيكون ذلك الغير ممكنا البتة
ولا بد له من فاعل وينقل الكلام الى فاعليته وهكذا او على هذا الظاهر ان كلام الشيخ لا يقتضي ان يحمل على انه وجهان لقدم
الفعل احدهما من جهة الفاعل والاخر من جهة الفعل نفسه بل الصواب انه وجه واحد حاصله انه لا يجوز
ان يكون لا من جهة الفاعل ولا من جهة الفعل فيلزم القدم قطعا فلعل في كلام الش لان ذلك يتحقق عدم الفعل
من جانب الفاعل على انه لا يقتضي الحدوث من جهة الفاعل لانه يلزم القدم من جهته فافهم **قال** الش ثم ذكر
بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل آه لا يخفى ان هذا ايضا لا يصلح بانفراده وجها للقدم كيف وهو في الحقيقة
ابطال واحد من جهات تصحيح الحدوث وظاهر انه بمجرد ذلك لا يلزم القدم والتوجيه ما ذكرنا

يجد دعم

وجه

تالى الحكماء يستدلون على قدم فعل الله تعالى بوجهين قد عرفت ما فيه **قوله** ما حاصل الكلام في دفع قولهم انه يمتنع آه
اقول من جانب القائلين بالحدوث ان الزمان كما عرفت سابقا يمكن ان يكون امرا منتزعا من بقاء الحق تعالى ولا يلزم ان يكون
مقدار الحركة وعلى هذا القول ليس ارتباط الحادث بالقديم كما ان الحكماء يصححونه بالحركة والزمان كذلك نفهمه
القضايا بالزمان من دون فرق في كلام الحكماء معنا او باعتبار ان الزمان لا يمكن ان يكون منتزعا من البقاء بل لا بد
ان من الحركة وهو وهم لا يدل عليه دليل ودعوى الضرورة غير مسموعة بل الضرورة كانه معنا اذ نعلم بداهة انه اذا
لم يتحرك الفلك مثلا اصلا يتوهم هذا الامتداد المسمى بالزمان والقول بانه لعله من بداهة الوهم لا يصغى اليه
واما باعتبار ان هذا الامر الموهوم وان صح انتزاعه من البقاء لكنه امر وهمي لا يتميز اجزاؤه بعضها عن بعض
حتى يصح ان يقال ان هذا البعض اصلح للصدور من بعض آخر ففيه انه وان كان امرا وهميا لكنه ليس وهميا اختراعيا
بل وهميا نفس امري ومثل هذا الوهمي يصح ان يكون منشأ للامور الموجودة في الخارج لا ان يكون فاعلا لها بل وقيلا
فيها مع انا نقول ليس اجزاؤها بعضها منشأ للاصلحية وهي القضايا النفس امرية غير موجود في الخارج على ان هذا الامر
على رأيهم القضايا ليس موجودا في الخارج على ما هو المشهور من متأخريهم وعلى القول بوجوده في الخارج ايضا
لا يمكن اجزاؤه موجودة حيث بل في نفس الامر فما هو جوابهم فهو جوابنا فتدبر **قوله** قلت لا فرق بين الامور الخارجية
والامور المترتبة آه فيه نظر لان هذا ظاهر انه ليس على رأي الحكماء لانهم يجوزون التسلسل في الامور الموهومة
القضايا فلا بد ان يكون الزاما وظاهر المتكلمين لا يجيلون ذلك كيف وهم قائلون بان الزمان الوهمي الممتد الى غير النهاية
من جانب الماضي ولا شك انهم لا يجعلونه امرا اختراعيا محضا فكيف يجوز ان تقولوا ببطلان التسلسل في الامور
المتعاقبة النفس الامرية وان لم يكن موجودة في الخارج فالصواب ان يقال ان هذه الامور المتعاقبة الغير المتناهية
لا بد لها من زمان بناء على ما ادعوه بل على ما هو الحق من ان هذا التقدم والتأخر لا بد له من الزمان والزمان
مقدار الحركة على رأيهم فيلزم وجود حركة وجسم دائما وهو المطلوب وفي الجواب ما ذكرنا من ان الزمان لا يحتاج
الى الحركة فافهم **قوله** ولا تمايز بين الاجزاء الوهمية آه قد عرفت ما فيه مع انه يرد عليهم انه مع قولكم بان الزمان
الموهوم لا تمايز بين اجزائه وطلب الترجيح فيما بينها غير معقول كيف تقولون بان هذا الامر الوهمي
منشأ لانفكاك العالم في الواقع عن ذات الله تعالى ثم منعهم انهم يقولون بان حدوث العالم انفكاكه
عن ذات الله تعالى امر واقعي نفس امري لا انه بمحض الوهم والاختراع وظاهر الحدوث الذي يقولونه ليس الا انه
يتوهم امتداد قبل وجود العالم الى غير النهاية وكون الواجب تعالى موجودا قبل العالم في اي جزء يتوهم
من ذلك الامتداد فاذا كان ذلك الامتداد امرا وهميا لا يكون بين اجزائه تمايز ولا يعقل طلب الترجيح

فيما

فيما اذا كان امرا وهميا محضا فكيف يصح ان يكون الحدوث الواقعي الذي يذكرونه باعتباره والفرق بين الحدوث والامور
الامرى لا يعقل اصلا كما لا يخفى وعليك بالتامل التام في هذا المقام فانه من مداحض الاقدام **قوله** اقول فيه نظر لانه يكفي طلب
ترجيح وقوعه آه فيه نظر اذ هذا المنزلة ان يقال ان الزمان لم يكن قبل الزمان لان الزمان مع اول وجود العالم فلو كان
وجود اول العالم قبل الزمان لزم ان يكون الزمان قبل الزمان ولو قيل انا نعرض الكلام في امر آخر غير الزمان نقول
انه جاز ان يكون ذلك الامر قبل ان يكون يوجد الزمان فمع انه يمكن ان يقال لعله لا يمكن ان يكون اول الحوادث الا الجسم
الذي لا بد ان يكون معه الزمان كما وقع لا يصح هذا السؤال نقول ان الوقوع قبل الزمان كان في الاجزاء الوهمية وقد ذكر ان
طلب الترجيح فيها غير معقول وكان المحشي تفطن لذلك فيما بعد حيث قال قلت ما ذكرت راجع الى طلب
الترجيح آه والكفر في ذلك قوله نعم يمكن بالوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما ههنا ولم يسم هذا الوجه الاول
الذي تكلمت عليه فافهم **قوله** فلعلنا انما نكتفي في الاختيار بالمعنى الذي ذكره آه لا يخفى ان معنى الاختيار والانقياد
عند الحكيم والمعتزلي واما عند الاشاعرة وان كان متفاوتا بين معنيه لكن الظاهر ان ذلك التفاوت
مما لا يؤثر في هذا المقام اصلا فالاستناد به غير لائق **قوله** اقول فيه بحث لان زيادة الغير المتناهي
على الغير المتناهي الآخر في الجانب الغير المتناهي باطل آه فيه بحث من وجوه احدها ان القوم قالوا ان الغير المتناهي
لا يمكن ان يزيد وينقص وعلى ما ذكر لم يلزم ذلك واجاب الشيخ عن تتبع ذلك في الغير المتناهي المعدوم كما في الحكمة
فيه واسنده الى نقصان الحوادث المستقبلة وزيادة معلومات الله تعالى على مقدوراته الذي هو متفق عليه بين الفريقين
ولا مجال لانكاره وقد لا وجه لان يقال في مقابلته ان زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي الآخر في الجانب الغير المتناهي باطل
لانه انما يقع ذلك اذا اشتمل الزيادة التي نحن فيه في الجانب الغير المتناهي وهو ظاهر الفساد فانه لم يثبته
وثانيها ان زيادة الغير المتناهي على الآخر في الجانب الغير المتناهي باطل بالضرورة فما الحاجة الى الدليل الذي اورده وثالثها
ان الكلام مشعر بان الدليل الذي ذكره له اختصاص بابطال الزيادة في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك لانه على تقدير
تمامه يبطل الزيادة مطلقا ورابعها ان هذا الدليل يبطل ما ذكره سابقا من ان الزيادة على غير المتناهي انما يمكن
محالا اذا كان في الجانب الغير المتناهي لما عرفت انه يبطل الزيادة مطلقا فيبطل قوله فالحق في الجواب ما ذكرنا سابقا
وخامسها ان ما ذكره في الجواب اخيرا من ان برهان التطبيق لا يجري عند الشيخ في صورة التعاقب لا يجدي في المقام
لان الزيادة على الغير المتناهي في الجانب الغير المتناهي باطل بالضرورة ولا حاجة له الى هذا الدليل الذي اورده المحشي فعدم
جريان هذا الدليل في الامور المتعاقبة لا يحسم مادة الايراد فلا بد في الجواب ان يقال كما قلنا ان الزيادة في الجانب
الغير المتناهي غير لازم فيما نحن فيه لا كما قال هذا ولعل قوله في الجانب الغير المتناهي الخ في البين سهوا في الكتابة وصار

فنه

نشا لهذه المفاسد وعلى تقدير اسقاطه يندفع الابحاث المذكورة سوى البحث الرابع ويرد ايضا ان الدليل الذي ذكره يجري
فيما هو المتفق عليه بين الصورتين اللتين ذكرهما الشيخ اللتين يفرق بينهما ويبقى ما نحن فيه بان فيما نحن فيه قد دخل الغير
المتناهي في الوجود فيتصور التطبيق بخلاف الصورتين وهذا الايراد وارد على اصل النسخة ايضا بدون الاسقاط
وانت خبير بان هذا الدليل هو برهان التطبيق المشهور الدال على ابطال اصل التسلسل والتشاجر بين الحكماء
والمتكلمين في جريانه وعدم جريانه في المتعاقبة والزام الحكماء على المتكلمين بانه لو اجرى في المتعاقبة لاجرى في الامور
المستقبلة ايضا مع اتفاقكم على نفيه وجوابهم بالفرق الذي ذكرنا آنفا كلها مشهورة مذكورة في الكتب متداولة
بين الطلبة ولا محصل لايرادها في هذا المقام الذي ليس المنظور فيه بطلان التسلسل وعدمه بل المنظور امكان الزيادة
على غير المتناهي وعدمه مع قطع النظر عن استحالته بذاته وبما ذكرنا ظهر ان الجواب الذي ذكره الشيخ في منع استحالة
تطرق الزيادة والنقصان الى الغير المتناهي المعدوم مستندا بما هو المتفق عليه بين الفريقين اولى من الذي ذكره المحشي
في انه يفرق بين الزيادة في الجانب الغير المتناهي وجانب المتناهي لان جواب الشيخ تم على الصورتين اي سواء كان منشأ
توهم القائل باستحالة الزيادة على الغير المتناهي تطرق الزيادة على الجانب المتناهي او على الجانب الغير المتناهي لا
لان الزيادة على الجانب الغير المتناهي تحكم مطلقا بان الزيادة على الغير المتناهي تحكم او توهم ان الزيادة لا تعرض له
في الغير المتناهي اذ على هذا الجواب لا يبقى مجال لكلام اصلا اللهم الا اذا توهم ان فيما نحن فيه الزيادة في الجانب الغير — المتناهي صح
وظاهر ان هذا التوهم لا يتفق لاحد بخلاف ما ذكره المحشي اذ بمجرد ان يقال فرق بين الزيادتين لا يحسم مادة الاشكال
اذ التوهم الآخر باق بحاله ولا بد من دفعه بما ذكره الشيخ لا يقال الظاهر انه لا منشأ للقول المذكور الا التوهم
المعارضة المذكورة اذ الوجه الآخر لا يحصل له عند التحقيق لانا نقول هب انه كذلك لكن على هذا ايضا نقول
ان جواب هذا القول كما يحصل في ضمن ما ذكره المحشي كذلك يحصل في ضمن ما ذكره الشيخ فان اولوية لما ذكره المحشي
على الآخر لا يقال ان فيما ذكره المحشي حل الشبهة بخلاف ما ذكره الشيخ فانه بمنزلة النقض فهو اولى لكن لا يخفى
ان الظاهر من كلام المحشي ان جواب الشيخ لا يصلح جوابا اذا كان منشأ توهم القائل ذلك بل انما يصلح للجواب
على التقدير الآخر وهو فاسد كما عرفت لانه يصلح للجوابية على التقدير الاول ايضا لكن جوابا اولى ويمكن ان
يقال ايضا انه لو كان الشيخ فرق بين الصورتين واكتفى به في الجواب ربما توهم ان الزيادة في الجانب المتناهي
تحقق في الواقع في الغير المتناهي مطلقا سواء كانت موجودة او معدومة فيتوهم منه جواز وجود الغير المتناهي
بخلاف الجواب الذي ذكره اولا لا يوهم شيئا فما ذكره اولى ولقائل ان يقول ان هذا ايضا يوهم ان الزيادة
على الغير المتناهي المعدوم جائز سواء كان في الجانب او في الجانب الغير المتناهي وهذا التوهم اظهر من التوهم الاول — المتناهي صح

او

او بعدما ابطل التسلسل بالبرهان لا مجال لذلك التوهم الا ان يقال هذا ايضا باطل بالفرق فلا مجال للتوجيه وبالجملة كلام
المحشي غير منتظم في المقام جدا فافهم **قوله** اقول والاظهر كما قرر البدائع الاشارات اه قد ظهر حال ما قرر ولا حاجة الى ان يعتذره
قال الحاكم اللهم الا ان يراد بذلك اه لا حاجة الى هذا التكلف بل يراد به ظاهره ويجعل ظرفا للتوقف فيكون المعنى
ان وجود الحادث يتوقف في ذلك الوقت على انقضاء حوادث غير متناهية بعد ذلك الوقت وعلى هذا
لا اشكال اصلا **قوله** اقول قول الشارح بعد ذلك الوقت الظاهر انه حمل ذلك الوقت في قول الشارح في ذلك الوقت
على ما قال الحاكم اي اليوم لا على ما حملنا اذ لو حمل على ذلك كان الظاهر ان يشعر بانه متعلق بالتوقف لا بالوجود كما ذكرنا وحيث
لم يشعر بذلك اصلا ظهر انه بنى الكلام على حمل الحاكم واجاب بما اجاب ولا يخفى بعده ثم اما اولا فلانه لا يكون المشار اليه
لذلك الوقت الاول مذكورا واما ثانيا فلتصيره كل من ذلك الوقتين بعض آخر وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء منهما **قال** الشارح
وايضا عدد القائلين بالحدوث اه لا فرق يعتد به بين هذا الوجه والوجه السابق عليه كما لا يخفى **قوله** اقول
في هذا التنويع نظر ظاهر الظاهر انه ليس كذلك اذ الظاهر ان في التنويعات ليس الغرض الحمل والنص اصلا والحمل الذي يرى الى
بحسب الظاهر بناء على انه لا بد في افادة التوصيف للغير من ذلك الحمل بحسب اللفظ وباعتبار العبارة **قوله** لكن هذا
النقص والقصور اه انت خبير بان هذا النقص والقصور لا يتوقف على الحمل اصلا **قوله** ولهذا قيل سوق الشرح
ما يقال عليه كان مراده هو القول بحسب اللفظ والعبارة لا القول الواقع او يقال ان اللازم ليس متعلقا بيقال بل
بمحذوف يمكن تقديره ان الموصوف هو ما يحمل على الشيء اذا كان كافيا لافادة تصوره لكن فيه بعد والاول اظهر
قال وقول الشارح حيث قال بان الحد يحمل على المحدود اه هذا القول من الشارح لا يؤيد المحشي لان القول
الشارح قضية لا ان يراد الشارح ان الحد مع المحدود قد يجعل قضية ولا نزاع في انه يمكن ان يحمل الحد على المحدود ويجعل
قضية وكيف يتصور النزاع فيه اذ ليس النزاع فيه الا مجرد السفسطة والغرض ان الحد من حيث هو حد ليس
قضية وان حمل بحسب اللفظ على المحدود ليفهم الغير محصل الكلام ان الشارح قال اولا ان هذا الكلام الآخر يعكس
نقيض الكلام الاول الذي جعل الاول قضية اي لم يقل انه بمجرد التحديد اذ على هذا لا يكون قضية كما ذكرنا ثم قال
ثانيا انه قد يحمل الحد على المحدود ويجعل مقدمة خطابية تقريبا لفهم الجمهور اي هذا الدليل على ان الحد من حيث هو حد
مقدمة خطابية حتى يؤيد المحشي اذ الكلام فيه ما فيه **قوله** ثم لو تنزلنا عن هذا المقام فعبارة الشيخ صريحة اه
فيه نظر اذ ليس في عبارة الشيخ الا حمل الموصوف على الموصوف ودليل الكلام الآخر ان هذا الحمل قضية في الواقع اولا فما مراده
عبارة الشيخ ثم انه لا معنى لقوله ولا يحتمل التوصيف فيكون قضية لا محالة اذ من يقول بان الموصوف مع الموصوف
ليس قضية لا يقول بانه تركيب توصيفي بل قائل بانه في صورة التركيب الخبري لكن يقول انه ليس تركيب

جزء حقيقي فالقول بان كلام الشيخ لا يحتمل التوصيف ضبط **قوله** اقول الحق في الجواب ان يقال الفقير والغني اه الظ
انه لا تحقيق فيه اصلا اذ ليس حاصلا الا ان ما ذكره الشيخ اما تعريف لفظي وفائدته كذا واما تعريف حقيقي
وفائدته كذا وانت خبير بانه لا نزاع لاحد في ان للتعريف فائدة سواء كان لفظيا او حقيقيا والامام ولو لم يكن
قائلا بالتعريف في بعض كتبه لا ان الظ ان ههنا ليس كلامه مبنيا على ذلك بل ليس كلامه الا ان هذه المقدمة التي ذكرها
الشيخ لا فائدة فيها بناء على انه لم يجوز ان يكون تعريفا لظهوره اياه والمقام عنه اذ هو في بيان اثبات مطلب
وظني ان كون هذا تعريفا لا يفيد شيئا والشارح اوفق اولا بانه يجوز ان يكون الكلام تعريفا حيث قال ان كان تعريفه
لكن لما لم يكن هذا مناسبا للمقام بين الكلام اخرا على انه مقدمة خطابية وكثيرا ما يفعلون كذلك تقريبا الى فهم الجمهور
وعلى هذا الظ ان حمل الكلام على التعريف وبيان الفائدة فيه ليس مما فيه الكلام اذ لا ينكر احد فائدة التعريف
ثم لو تنزلنا وقلنا ان مراده ان هذا الكلام تعريف والمحذور انه لا يحصل بذلك الضيا في توضيح المعنى الاصطلاحي
اللفظية فانت خبير بانه لا تفاوت يعتد به بين كلامه وكلام الشارح اذ ليس مراد الشارح ايضا الا ان هذه
المقدمة الخطابية مفيدة لتوضيح مفهوم المحدود وتقريبه الى فهم الجمهور وظني ان تحصيل الكلامين ومآلهما واحد
فما بال احدهما صار حقا والاخر لا فافهم **قوله** ولو حمل الحقيقي فالتوقف بالاجمال والتفصيل اه لا يخفى انه بعد حمل الكلام
على التعريف لا حاجة الى بيان فائدة الحمل بان فائدته الاجمال والتفصيل على ما هو المشهور بل قد يكون نظرا على ما صرح
به بعض المحققين ان فائدة التعريف ظاهر لا يحتاج الى البيان والحمل ليس مما فيه الكلام حيث حمل الكلام على التعريف حيث
قال ههنا ولو حمل على الحقيقي وقال قبله هذا ان حمل التعريف على اللفظي وكان مراد المحشي ليس الا ان هذا الكلام
تعريف اما لفظيا او حقيقيا بل انه في حقيقة لكن جعل فيها الموضوع والمحمول المعرف والمعرف اما المعرف اللفظي
واما المعرف الحقيقي وفائدة الحمل كذا وكذا او صح ولزم ان يرد عليه بعض ما ورد ما لكن الصبر اياه مع كلام الشارح
اظهر وقربه اليه اقرب فافهم **قوله** ويمكن دفعه بالعناية كان العناية منع كون العام ذاتيا للخاص او منع كون
الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له مطلقا **قال** المحاكم ليس على الترتيب الطبيعي قدمت عن جزء لنا نقل هذا البحث
لا وقع له **قال** المحاكم لكن المقام برهاني اه لا يخفى ان هذا المقام ليس برهانيا اذ ليس الغرض اثبات ان الغني هو الذي
يكون مستغنيا في الامور الثلثة المذكورة ولا الذي يحتاج في شيء منها هو الفقير وليس الضيا فيما سيذكره
الشيخ من المقدمة ما يكون محتاجا الى اثبات احد هذين المعنيين حتى يقال انه لا بد من بيانها
بالبرهان ولا ينفع الخطابة بل ليس الغرض الا بيان هذين اللفظين او توضيح مفهومهما الاصطلاحي
وعلى هذا يكفي التعريف والمقدمات الخطابية غاية الامر الاحتياج الى الدليل في ان الله تعالى

غني

غني بهذا المعنى وذلك امر اخر غير ما نحن فيه وهو ظ وكان ما ذكره الشارح من ان هذا ليس جاريا على الخطابة مع ان الامام
قال انه خارج عن الخطابة ليس بناء على مخالفة النسخة التي وقعت الى الشارح للنسخ المتعارفة بل انه اوقع ايماء لطيفا
الى تخطئة الامام بان الايراد على كلام الشيخ بانه خارج على قانون الخطابة لا وجه له اصلا اذ ظ ان هذا المقام ليس مقاما
برهانيا ولا احتياج الى دليل بل يكفي فيه المقدمات الخطابية بل التعريف فالايراد بهذا الوجه مما لا وجه له اصلا فكانه
توهم ان هذا ليس مقدمة خطابية وكان خارجا عن الخطابة فايراده انه خارج عن الخطابة لا على الخطابية والخطاء الكتابة
ثم تعرض للجواب عن هذا الوجه لكن تكرار الشارح لهذا الكلام فيما بعد فيه نوع اباء عما ذكرنا فافهم **قوله** اما الوجه الاول
على انه حكم لازم اه لا يخفى ان بمجرد هذا لا يندفع الكلام بل لا بد من التمسك بما قلنا من ان هذا المقام ليس مقام الاستدلال
فتامل واما على ما نقل صاحب المحاكمات فلا اه على هذا ايضا يتجه الجواب لان حاصله ان هذا المقام
ليس مقام البرهان الا ترى انه اولا عرف الغني فلو كان المقام مقام البرهان لما كان لذلك فايدة والقول بان الشيخ
نقل غلط في هذا ايضا والامام انما هو تبعه في دونه رضاية لنفوا البحث الا ان الذي ذكره **قال** المحاكم ونقول
ايضا سلمنا ان الفقير اه لا يخفى انه هو الذي ذكره الشارح بعينه من فرق يعتد به فافهم **قال** الشيخ بتنبيه اعلم
ان الشيء الذي انما يحسن اه اعلم ان في هذه المسئلة تشويشا عظيما واوهاما كثيرا فاولا من جهة تنقيح محل النزاع وثانيا
من جهة تحرير البرهان وكلام القوم ايضا في غاية الاشتباه والخفاء وفي نهاية عدم الاستقامة فينبغي ان تحرر
المقامين بحسب ما ادى اليه نظرنا القاصر وننقحهما ونهذبهما ثم نشتغل ان شاء الله تعالى بما يتعلق بكلام اهل
واقاويلهم فنقول وبالله التوفيق ان قبل الشروع في المقصد نمهد مقدمتين احديهما ان يكون طالبا للشيء
ومشتاقا اليه يكون ذلك الشيء كمالا واولى به وهو ظ لا حاجة له الى دليل وثانيتهما ان الفعل رتبته دون
رتبة الفاعل ولا يمكن ان يكون كمالا للفاعل سيما اذا كان الفاعل مختارا وكان بحيث اذا شاء فعل واذا لم يشاء
لم يفعل وحصول ذلك الفعل بارادته واختياره ولست اظنك في مرية في هذه المقدمة ايضا بعد تجريد الذهن
وتهذيبه وتدقيق النظر وتدقيقه وبعد تمهيدهما نقول اما المقام الاول فتحريره ان النزاع في ان فعله
تعالى معلل بالغرض ام لا معناه ان الله تعالى هل يكون طالبا في فعله لشيء ومشتاقا اليه اولا وهذا غرضهم من الغرض
لا ان الله تعالى لا يفعل بالقصد والارادة معاذ الله عن ذلك كيف والحكماء قائلون بانه تعالى مختار قطعا ولا
ان اراد الله عز ذاته تعالى لا يكون له مدخل في فاعليته تعالى كيف وهذا ايضا لا يتفق على ان من ان الله تعالى يفعل بالعناية
اي على نظام الخير ويفعل على وفقه اذ ظ انه يكون الخيرية وعلمه تعالى بها مما لا مدخل في فاعليته تعالى اذ لو
لم يكن الفعل خيرا ولم يعلم كذلك لم يفعله قطعا ولا معنى للمدخلية سوى هذا فما كان سفسطة صريحة ومكابرة

فضيحة وكيف يقبح من عاقل القول بهذا معنا ما ذكرنا نقول لو ان الله تعالى خلق رجلا زيدا مثلا اجمل البشر لكن ليس من خلقه رجلا
زيد ولا شيء من زيد بها مطلوبا او مشوقا له وهذا مما ليس فيه محذور واما المقام الثاني فتحصل البرهان ان الله تعالى اذا كان
فاعلا لغرض بالمعنى الذي قررنا كان ذلك الفعل اولا اثر مترتبا على ذلك الفعل مطلوبا او مشوقا له وكان ذلك
المط والمشوق كمالا له تعالى بناء على المقدمة الاولى وذلك محال لان ذلك المط لو كان هو نفس ذلك الفعل فلا يجوز
ان يكون كمالا له على ما تمهد في المقدمة الثانية ولو كان غيره فذلك الغير يكون ممكنا قطعا فيكون موجده هو ايضا اما
بواسطة او بلا واسطة فلا يمكن ايضا ان يكون كمالا له تعالى لما تمهد من ان الفعل لا يمكن ان يكون كمالا للفاعل ولا للموجد
رتبته دون رتبة الموجد هذا تحرير البرهان على وجه تخلص بهذا ابحاثا لا بد من التنبيه عليها احدها ان الاحتمالات
الثلث التي تتوهم في هذا المقام في كونها غرضا لفعله تعالى احدها النفع العائد اليه تعالى والذي نقل به احد وثانيها
النفع العائد الى غيره تعالى وثالثها حسن الفعل في نفسه قد سقط بما ذكرنا اعتبارها جميعا اما الاول فظ لانه كيف
يصح ان يحصل نفع وكمال اليه تعالى سواء كان من ذاته او غيره اما من الغير فظ واما من ذاته فلان ذلك النفع والكمال
يكون من جملة موجوداته تعالى والموجد لا يمكن ان يكون كمالا للموجد واما الثاني فلان النفع العائد الى الغير اذا كان
غرضا بالمعنى الذي ذكرنا لا بد ان يكون مطلوبا ومشوقا فلا بد ان يكون كمالا له تعالى فيكون هذا الفعل منه تعالى اي
ايصال النفع الى غيره كمالا له وهو محال واما الثالث فلان حسن الفعل في نفسه لا يمكن ان يكون غرضا
بهذا المعنى لما تحصل منه كمال الفاعل وهو محال نعم يمكن ان يكون له مدخل في فاعليته تعالى كما ذكرنا لكنه ليس الغرض
المتنازع فيه وثانيها انه على قاعدة الحسن والقبح العقلي كما هو راي المعتزلة بل الحق في الواقع كيف يمكن
ان يقال ان الفعل ليس بكمال للفاعل ضرورة ان الفعل اذا كان حسنا في نفسه بمعنى استحقاق المدح كما هو المتنازع
فيه بين الفريقين فلا شك انه كمال للفاعل كيف واذا كان سببا لاستحقاق فاعله المدح فيحصل بسببه استحقاق
المدح والتعظيم ولا شك ان استحقاق المدح والتعظيم كمال فيحصل بسببه للفاعل كمال وبالجملة الفعل الحسن
اما نفسه او ما يترتب عليه لا بد ان يكون كمالا للفاعل فانكار كون الفعل كمالا لا يتاتى على هذا الراي نعم انما يتاتى
على راي الاشاعرة وهو بمعزل عن التحقيق والجواب ان الحق ان الفعل حسن في نفسه بمعنى ان العقل يجده
مختار ملايما له ولا ينقبض عنه كما ان الحس يجد بعض الاشياء ملايما له ولا ينقبض عنه وكذلك يحكم بان العاقل
ويتبع ان العالم بجهة حسنه المتمكن منه الخالي عن الموانع والصوارف يختاره على عدمه ويحكم ايضا بان فاعله على عدمه صح
اذا كان فعله مختارا او من جهة حسنه مستحق للمدح والثناء لكن لا نسلم انه يحكم بان هذا الفعل سبب لذلك
الاستحقاق بل انما يرى ذلك في بادي النظر واما عند التحقيق والتدقيق فليس الامر كذلك

والعقل

بل العقل يجد عند التأمل ان استحقاق المدح حقيقة باعتبار ذاته الذي يكون بحيث اذا عقل جهة حسن فعل يختاره على
تركه ويفعله من هذه الجهة وكلما كان هذا المعنى في ذات الفاعل اشد كان الاستحقاق المذكور اكثر مثلا اذا كان
هذا الحال اي الكيفية المذكورة حالا لاحد كان استحقاقه للمدح اقل مما اذا كان ملكة ثم اذا كان ملكة لكن لم يصل
الى حد يمتنع معه الترك كان الاستحقاق المذكور اقل مما اذا وصل الى ذلك الحد ثم هذا الامتناع لو كان يجب
ذات الفاعل بذاته لكن مع القصد والعلم بالحسن كما في حقه تعالى كان الاستحقاق اكثر واتم مما اذا كان
بسبب الغير كما في الممكنات وتحقيقه على ما ذكرنا انا اذا علمنا قطعا ان زيدا مثلا اذا كان له مال يجود به البتة
لكن لم يكن له مال ولا اعطاء بالفعل وعمرو له مال ويجود ويعطي فلا شك في ان في نظر العقل لا تفاوت
بين زيد وعمرو في الكمال واستحقاق المدح والثناء من هذه الجهة وكذلك اذا فرضنا ان زيدا له خط حسن ولم يخط
بالفعل او كان شاعرا مفلقا او كاتبا بليغا ولم يشعر ولم يكتب بالفعل كان مستحقا للمدح والتعظيم ولا فرق
بين حال خطه وكتابته وشعره بالفعل وحال عدمها في المعنى المذكور فظهر ان استحقاق المدح والثناء حقيقة
على كون الذات بحيث انه يصدر عنه الفعل الحسن من جهة حسنه ولا يكون نفس الفعل سببا لنفس المدح
والتعظيم اولا وبالذات لكن لما كان كون الذات بالحيثية المذكورة لا يعلم لنا الا من الفعل فعند الفعل نثني عليها
ونمدحها ونعتقد فيها الكمال فيتخيل ان كل ذلك من جهة الفعل وليس كذلك بل الفعل علامة على كمال الذات
ودال عليه لا يقال ان الفعل لو لم يكن كمالا فلو لم يفعل احد الافعال الحسنة مع كون ذاته بالحيثية المذكورة لكان كون
فعل زيد مثلا اذا كان له مال ولم يجد به كان كعمرو الذي يجود بماله وهو باطل ضرورة لانا نقول هذا القول
مما لا وجه له لان زيدا المذكور لا يخلو اما ان يكون له صارف ومانع من الجود عقلي او شرعي او قسري وهو في ذاته بحيث
ان لو لم يكن له هذا الصارف يجود البتة فلا نم ان ليس حاله كحال عمرو في الكمال بل هما متساويان فيه واما ان
لا يكون له صارف اصلا فح لا يكون ذاته بالحيثية المذكورة اذ لو كان ذاته بالحيثية المذكورة يجود البتة عند
انتفاء الصارف فعدم كماله ونقصانه عن عمرو على هذا انما باعتبار ان ذاته ليست بالحيثية المذكورة لا لانه
لا يجود بالفعل وهو ظ فان قلت اذا لم يكن الفعل كمالا فلا العقل ان يكون كون الذات بحيث يفعل ذلك الفعل
كمالا اذ ظ ان من كان قادرا على صنعة خسيسة ومتمكنا منها بحيث صارت ملكة له كالكناسة مثلا لا يكون في نظر
العقل كمال وشرف فظهر ان الكمال والشرف للذات بهذا النحو من الكمال انما باعتبار كمال الفعل وشرفه قلت
لا نقول ان الفعل ليس له شرافة اصلا بل نقول انه حسن وشريف بالمعنى الذي ذكرنا وهو انه ملايم للعقل
السليم وموافق له كما ان الحلاوة موافقة للذوق السليم وملايمة له والمنظر الحسن موافق للبصر ومناسب

له وبهذا افترق عن الحواس لكن الذوات التي تصدر عنها الفعل اعلى رتبة وكمالا منه وليس الفعل بحسب مزيد شرفها على شرفها وكمالا على
كمالها فالذات الكاملة التي لها ملكة الجود مثلا لها كمال الجوادية وتصدر عنها الجود عند وجود شرائطه ولا يتصور ان يكون
نفس الفعل سببا لزيادة كمالها ومطلوبا لها فان قلت قد يرى ان من يكون سخيا بالطبع يكون مشتاقا الى الاعطاء
منتظرا للسؤال طالبا له وعلى ما ذكرت ان الفعل لا يكون كمالا ولا يكون الشوق الا الى الكمال كيف يوجه هذا الطلب
شوقه ليس الى نفس الفعل بل اما الى الفرح الحاصل وسروره بالاحسان او الى ظهور جوده وكرمه على الناس او نحو ذلك على ما سنوضحه
وثانيها ان الافعال التي تصدر عنا لا شك ان لنا فيها غرضا فذلك الغرض ان كان نفس الفعل فقد بطل ما قدمناه من ان
كان امرا غيره حاصلا بسببه فكذلك ايضا لان الفعل وما يترتب عليه ليس كمالا ولان المشوق والمطلوب لا بد ان يكون
كمالا ولان الغرض يكون مطلوبا ومشوقا والجواب ان غرضنا ليس نفس الفعل بل امرا يكون للفعل مدخل في وجوده ولكن ليس
الفعل مفيد الوجود حتى يكون في رتبة ادون من رتبة الفعل بل الفعل معد له وموجده هو الله تعالى او غيره فما لا يكون
رتبته ادون من رتبتنا ولا نم ان الشيء يكون في رتبة ادون من رتبة معده بل يجوز ان يكون اعلى رتبة منه نعم لا بد ان يكون
رتبته ادون من رتبة موجده فلنضرب لذلك مثالا فنقول اذا احسن شخص الى غيره فذلك الاحسان يكون
سببا للفرح الحاصل اليه لا بان يكون موجدا له بل معدا له وموجده هو الله تعالى فيحتمل بادي الراي ان يكون الغرض
هذا السرور والفرح لانه ليس ادون رتبة من المحسن لانه ليس من فعله ولا يكون فعله ايضا موجدا له بل معدا لكن
لما علم ان الغرض لا بد ان يكون كمالا للفاعل والفرح الذي للمحسن اليه ليس كمالا للمحسن قطعا فمن هذه الجهة لا يمكن
ان يكون هذا غرضا له بل غرضه اما السرور الذي يحصل له من سرور المحسن اليه بناء على رقة الجنسية وهذا السرور
لا يجوز كونه كمالا له لانه ليس فعله بل من فعل الله تعالى وفعله معد له ومثل هذا قد ظهر انه يجوز ان يكون كمالا واما ظهور
شرفه وكمال ذاته على المحسن اليه او غيره وهذا الظهور ايضا من فعل الله تعالى لا انه يرجع الى علم المحسن اليه او غيره
انه جواد ومفيض العلم هو الله تعالى وهذا العلم ايضا في الحقيقة ليس غرضا لانه كمال للعالم لا للمحسن بل الغرض في
الحقيقة ابتهاجه الذي يحصل منه بسبب علم الناس بشرافة ذاته وكماله وهذا الابتهاج ايضا موجده
هو الله تعالى وفعله معد له واما المدح والثناء من المحسن اليه او غيره وهذا ايضا يرجع الى سروره بالمدح
لان نفس المدح يكون غرضا له واما الاجر والثواب من الله تعالى ووجه صحة كونها غرضا ظ لا يحتاج الى
بيان واما صيرورة الجود والسخاء ملكة له لان تكرر الافعال وتكثره سبب لصيرورة مباديه ملكة ووجه صحة
كونها غرضا ايضا ظاهر اذ لا شك ان ملكة الجود كمال والفعل ليس شيئا موجدا لها بل معدا وموجدها
هو الله تعالى فصح كونها غرضا او غير ذلك مما يصح كونه غرضا على النحو الذي قررنا ويظهر عند التامل والتفتيش

اذا لم يكن كمالا للفاعل على ما يحصل منه او لا بد لذلك وبالجملة لا بد من القول ببطلان احدى المقدمات من ان الفعل صح

في احوال

في احوال الفاعلين واغراضهم وقس عليه الحال في سائر الافعال مثلا المريض يشرب الدواء وليس هذا الشرب الذي فعله بل المقصود غرضه صح
الصحة التي هي من فعل الله تعالى وشرب الدواء معد لها وظاهر ان الصحة كمال وبهذا تم لا يخفى ان الاغراض مختلفة فبعضها
يكون كمالا محققا وبعضها ظنيا وبعضها عقليا وبعضها تخييليا ووهميا وبعضها حسيا وبعضها يترتب على الفعل
وبعضها لا يترتب الى غير ذلك من الاختلافات فان قلت هل يجوز ان يصدر منا فعل بلا غرض قلت لا استحالة
في ذلك اذ يجوز ان يحصل النفس في الكمال بدرجة ان يصدر عنها فعل الخير لجوده وعلمها بانه خير من غير ان يكون طالبة وشايقة
الى شيء يحصل له بسبب ذلك الفعل كما ادعى كذلك لكن على هذا يلزم ان يكون التشبه بالباري تعالى ايضا ليس مقصودا
لها والا لكان هو الغرض لان التشبه او كمال يحصل من جهة الله تعالى والفعل معد له فيصح ان يكون غرضا ولا يخفى ان مثل هذه
المرتبة لو لم يكن حصولها ممتنعا لنفوسنا فلا شك انه في غاية الصعوبة اذ قطع النظر عن التشبه ايضا مشكل
جدا وفيه كلام آخر سيجيء رابعها ان القول بان كل ما يصدر عن الشيء ليس كمالا له مشكل على اطلاقه اذ ظاهر ان علم الصانع
الباري تعالى لا عجزه كمال وان هذا العلم منشاه ذاته تعالى فبطل ان ما يصدر عن الشيء لا يكون كمالا له واذا صح ذلك
في الصفات السلبية صح في الصفات الثبوتية ايضا لعدم تعقل الفرق بل لو تعقل فرق فبالعكس اذ الصفات
السلبية مع كونها سلبية اذا جازت ان تكون كمالات فالصفات الثبوتية بطريق الاولى فاذا جوز احد ان يكون له تعالى
صفات زائدة على ما هو راي الاشاعرة فيجوز ان يكون مع كونها صادرة عن الذات كمالات له تعالى واذا جاز ذلك
في الصفات جاز في الافعال ايضا فانهدم بنيان ما اسسناه والجواب ان في الصفات السلبية لما لم يكن شيء
موجودا الا الذات فقط اذ الصفات نفسها ليست موجودة والاتصاف بها ايضا ليس امرا موجودا
فليس الا الذات التي هي منشا لانتزاع الصفات والاتصاف بها فكماليتها ليست الا كمالية الذات فذات
الله تعالى التي لا يحتاج الى الغير هي الكاملة بذاتها حقيقة اذ ليس شيء غيرها وقس عليه الحال في الصفات الاضافية والاعتبارية
التي لا وجود لها وان لم يكن سلبية واما الصفات الثبوتية الموجودة فلو كانت امورا موجودة غير الذات
فكماليتها غير راجعة الى كمالية الذات فلا يجوز ان يكون صادرة عن الذات وكمالات لها ظاهر لا بد ان يكون
الصفات الثبوتية الحقيقية عين ذات الله تعالى اذ لو لم يكن عينها لكانت صادرة منها لما عرفت او لكونها ممكنة
لاستحالة تعدد الواجب وح لا يمكن ان يكون كمالات له تعالى وهذا مسلك آخر لاثبات عينية الصفات على انه
مسلك آخر لاثبات عينية الصفات
يمكن ان يقال اذا فرض ان الصفات الوجودية التي يتعارف وصفها بالكمالية كالعلم والقدرة مثلا تصدر عن الذات
فتلك الصفات وان كانت في نفسها شريفة فاضلة وكانت مع ذلك كمالات ايضا للذات لا يكون
تلك الصفات صادرة عنها بل عن غيرها منها لكنها لا يكون كمالات بالنسبة الى الذات التي

يقدر منها معنى ان رتبتهما دون رتبة تلك الذات وتلك الذات اعلى رتبة منها وعلى هذا لا نقص بمقصودنا اصلا اذ لو سلم
ان الله تعالى يصدر عن ذاته المقدسة صفات سلبية او ثبوتية تعد من صفات الكمال فنقول تلك الصفات ولئن كانت
بالنسبة الينا كمالات لكنها ليست بالنسبة الى ذاته المقدسة كمالات فلا يجوز ان يكون فعله تعالى بعد الحصول صفة
في ذاته تعالى من ذاته وكان حصول تلك الصفة غرضا له تعالى من ذلك الفعل لما عرفت ان الغرض لا بد ان يكون كمالا وتلك الصفة
ليست كمالا له تعالى ولعل ما ورد في احاديث اصحاب العصمة سلام الله عليهم اجمعين من ان النمل الصغار منهم ان لله تعالى زبانيتين
لتوهمها انهما كمال لمثبت الصفات له تعالى بتوهم انها كمالات له تعالى مما يؤيد ما ذكرنا غير اجزاء فان قلت لا شك كماله
ان التشبه بالباري تعالى كمال لنا والكمال ساقط وظاهر انه اذا فعل احد فعل خير ليصير مشابها له تعالى في فعل الخير تحصيل المشابهة
بسبب ذلك الفعل فقط من دون ان يوجده تعالى لان المشابهة امر اعتباري ينتزع من ذلك الشخص بمجرد هذا الفعل ولا يحتاج
الى موجد حتى يقال ان الفعل معد لا موجد وعلى هذا ينتقض الجوابين اللذين ذكرته احدهما ان الصفات الانتزاعية
والسلبية كالثبوتية راجعة الى كمالية الذات فقط وثانيهما ان الصفات الصادرة عن الذات لا يكون كمالات
لها وغرضا من فعلها اما الاول فلانه ظاهر ان كمالية التشبه المذكور لا يكفي الذات فقط بل لا بد من الفعل واما الثاني
فظاهر قلت لا معنى لان يقال ان احدا يفعل الخير لاجل مشابهة الباري تعالى لان الباري تعالى يفعل الخير لا لغرض اصلا
وذلك الفاعل يفعل الخير لغرض المشابهة فكيف يمكن ان يحصل المشابهة فهذا امر مشتمل على التناقض ولك
ان تقول انه لا يلزم ان يكون الغرض المشابهة التامة حتى يقال انه لا يتصور حصولها في الصورة المذكورة بل
المشابهة في الجملة وظاهر ان من فعل فعل الخير لاجل ان يصير مشابها له تعالى في فعل الخير في الجملة ولئن كان بينهما فرق باعتبار
انه لا يفعل لغرض اصلا وهذا يفعل لغرض المشابهة فانه يحصل له هذه المشابهة قطعا من دون لزوم محذور
وظاهر ايضا انه غرض صحيح فعاد المحذور بل يمكن ان يقال انه اذا بلغ احد درجة ان يفعل فعل الخير لا لغرض على ما مر
سابقا من انه لا يستحق وهو في نظر العقل فهذا الشخص لا شك انه اذا فعل فعل خير لا لغرض حتى غرض المشابهة فانه
يحصل له بذلك الفعل مشابهة لذاته المقدسة وظاهر ايضا انها كمال حقيقي فقد حصل من فعل الفاعل كمال حقيقي
له من دون ان يكون الفعل معدا ولئن لم يكن غرضا له من الفعل وهذا ايضا كاف في ابطال ما مر من ان الفعل وما يحصل
منه ليس كمالا للفاعل والجواب ح ان يقال ان المشابهة الاعتبارية التي تحصل من مجرد الفعل من دون حاجة الى
غيره هي مجرد المشابهة في نفس الفعل وقد عرفت ان نفس الفعل ليس كمالا فالمشابهة في هذا الفعل ليست
مشابهة في امر كمالي حتى يكون كمالا ويلزم منه محذور فالذي يفعل فعل الخير لاجل المشابهة حاله عند التحقيق
يرجع الى احد امرين اما الى انه يفعل فعل الخير تكرارا ممكنا او بحذف الاغراض شيئا فشيئا حتى يصير الخير في ذاته

غرض

غرض بها امكن ملكة له وصار مشابها له تعالى بقدر الامكان فالغرض في صورة يحبب يفعل الخير لا لغرض بها امكن وصورة
كذلك لا شك ان الفعل ليس شيئا ما بالهاء انما هو معد لها وفاعلها هو الله تعالى على المحذور واما الى ان ينظر الى ان فعل الخير كالاحسان
مثلا حسن من جهة انه شبيه بفعل الله تعالى فيفعله وح نقول ان المشابهة ح صارت من جهات حسن الفعل والاحسان
كما كان الحسن من جهة ذاته او باعتبار انه الاخرى لحسن من هذه الجهة ايضا لانه شبيه فعل الله تعالى في فعل الاحسان الحسنة
من هذه الجهة لا يمكن ان يكون هذا غرضا له كما مر سابقا من ان فعل الخير لاجل حسنه في نفسه لا يمكن ان يكون غرضا لان الغرض
لا بد ان يكون كمالا عائدا الى الفاعل والفاعل المذكور ان كان من اهل الغرض فغرضه لا بد ان يكون شيئا اخر وينتقل الكلام
اليه وبتحقيقه على النحو الذي قررنا ولئن لم يكن من اهله فيفعل الاحسان لحسنه من دون غرض لكن انه جزئيه في نظره باعتبار
شبه فعل الله تعالى ولا حرج فيه وبما ذكرنا ظهر الجواب عن الكلام الاخير ايضا لان الذي بلغ درجة ان يفعل الفعل
لا لغرض فذاته كاملة ولا حاجة له في كماله الى الفعل والفعل دونه في الكمال لكن لا بد ان يصدر عنه فعل الخير عند حصول
شرائطه والا لم يكن ذاته بالغة الدرجة المذكورة وهذا الفعل لا يحصل له منه الا امر انتزاعي المشابهة له تعالى في نفس الفعل
وقد عرفت انها ليست مشابهة في امر كمالي فاندفع الاشكال فاسمها ان بهما ظنة ان يستشكل ويقال ان الفعل
الحسن على قاعدة الحسن والقبح العقليين لا شك ان تركه قبيح وفيه منقصة للتارك وظاهر انه اذا علم احد ان
ترك مثل حصول منفعة له في فعل له اذا كان حكيما غير سفيه يكون المنظور رفع المنقصة عن ذاته ودفعه عن
نفسه تطرق النقص وانكاره مكابرة ولا معنى للغرض الا هذا فيلزم ان يكون للباري تعالى في فعل الحسن غرض وغاية
على قاعدة الحسن والقبح العقليين التي هي النهج والطريقة القويمة والجواب ان ترك الفعل الحسن لا يكون سببا للنقص
الذات بل هو في الحقيقة بسبب نقص في الذات فلا يتصور في ان يكون فعله لاجل دفع النقص كما لا يخفى
والحاصل ان الذات ان كانت كاملة لا نقص فيها كما في شانه تعالى فيفعل الفعل الحسن البتة ولا يمكن ان لا يفعله
وح لا يتصور ان يكون فعله لاجل دفع النقص اذ لا نقص ولا يتصور ان يكون الغرض دفع النقص الناشي
من ترك هذا الفعل لان هذا الترك والنقص انما يكون بسبب نقص في الذات والمفروض ان لا نقص فيها ولئن لم
يكن كاملة لا نقص فيها كما ذكرنا فح لا يخ اما ان يكون بالنسبة الى فعل حسن بحيث لا يمكن ان لا يصدر عنه بالنظر الى جزئيته
وحسنه فيكون كاملا من هذه الجهة وان كان لها النقص من جهات اخرى ويكون حكمها بالنسبة الى هذا الفعل
حكم ذات الباري تعالى بالنسبة الى افعاله الحسنة وقد عرفت حاله واما ان لا يكون كذلك فح يكون فيها نقص
بهذا الاعتبار وظاهر ان اتيانها بهذا الفعل لا يصير سببا لرفع ذلك النقص غاية الامر ان يصير سببا لاخفاء ذلك
النقص على الناس والاظهار عليهم بان ملكة فعل الخير حاصلة لها او يصير تكرره وتكثره سببا للازالة وذلك النقص

وسيجيء القضاء

وحصول ملكة الخير وكذلك غرض آخر غير دفع النقص الحاصل بسبب ترك الفعل الذي كان الكلام فيه بان دفع الاشكال
وما ذكرنا من دفع الغضب ما اذا قيل معاذ الله تعالى انه لم يبق بعد كمال ذاته تعالى من جميع الجهات اذ غاية ما في الباب ان يكون
الحكم حقه تعالى ايضا كالشق الاخير الذي ذكرنا في حقنا وقد ذكرنا ان الغرض قد لا يكون دفع النقص الحاصل بسبب ترك
الفعل الحسن بل امر آخر وقد ظهر مما مر سابقا ان مثل الامور التي ذكرنا ههنا للغرض فيه لا يتصور ان يكون غرضا بالنسبة
اليه تعالى سبحانه لانه سبحانه وتعالى يمكن غاية ما ذكرت ان مرتبة الفعل دون مرتبة الفاعل لكن لا شك
انه يضيف له شرف وبها اذ كمال وحسن ولذلك يمكن ان يعتبر شرف ذات الفاعل وكمالها وقد اعترف الخصم ايضا سابقا
وقد نقول يجوز ان يعتقد احد حصول الكمال الزايدة على كمال ذاته ولان كانت مرتبة ذاته اكمل منها كما ان
شخصا يحب ان يكون له خادم حسن مع ان يكون ذاته احسن منه وعلى هذا لم لا يجوز ان يكون غرضه سبحانه من فعله
ان يكون له فعل حسن ولان كان ذاته تعالى في غاية الكمال ونهاية الشرف ولا يكون لفعله نسبة اليه في الشرف والكمال
والجواب ان حسن الفعل اما ان يكون منشأ الكمال في الفاعل او لا فان لم يكن منشأ له يرجع هذا الاحتمال الى الاحتمال
الثالث الذي ذكرنا سابقا في احتمالات الغرض وقد مر ابطاله وان كان منشأ فالفعل اما متقدم او موجود وكلاهما
في حق الباري تعالى غير مقصود كما عرفت فان قلت لا شك ان كمال الذات فعلها احسنا كمال للذات ولنسبه
الفعل فكيف يمكن ان يقال لا كمال ههنا قلت هذا ليس كمالا حقيقيا بل هو كمال بالعرض ووصف بحال
متعلقه وليس يرجع الا الى كمال الفعل ولا ينكر كون الفعل سببا لحصول مثل هذا المعنى للفاعل لكن نقول انه ليس كمالا
حقيقيا ولو سميتموه كمالا فلا نزاع فيه لكن مثل هذا الكمال لا يمكن ان يكون غرضا مما عدا المتنازع وما نرى ان انا قد
نجعل غرضا لافعالنا انما يوجب الظن والا ففي الحقيقة غرضنا ان يكون قد كان من قبيل ما ظنناه فانا نظن انه كمال
اذ قد مر سابقا ان الغرض قد يكون كمالا وهميا ظنيا ومثل هذا لا يتصور في حقه تعالى الله عن ذلك ويمكن
ايضا ان يقال انك قد عرفت ان الذات اذا كانت كاملة من جميع الجهات لا بد ان يصدر عنها فعل
الخير ويمتنع ان لا يصدر عنها فاذا كانت الذات كافية في الصدور فانضمام هذا الغرض اليها في الصدور
اما لغو واما مستلزم لاجتماع علتين على معلول شخصي اما مستقلين او احدهما مستقل والاخرى
غير مستقل وكلاهما محال ولو قيل معاذ الله كما ذكرنا آنفا انه لم يبق بعد كماله تعالى من جميع الجهات فنقول
اذا كان نقص معاذ الله تعالى فقد عرفت ان الفعل لا يمكن ان يكون سببا لرفع النقص الا بطريق
الاعداد وذلك لا يتصور في حقه تعالى لان فعله اذا كان معدا لذلك فلا بد ما لا خرة ان يكون ذاته
تعالى فاعلا له ويكون ذلك ايضا بسبب فعل وقد توقف استحالته ولان الفعل لا يمكن ان يكون سببا

لكمال الذات فان قلت لا يلزم ان يقال ان في صورة النقص معاذ الله ان فعله لاجل دفع النقص حتى يلزم ما ذكرتم بل يقال
ان فعله لاجل تحصيل كمال زايد وصرف النقص انما كان لدفع ما ذكرتم من ان ذاته لما كانت كاملة من جميع الجهات لا بد ان يكون
سببا مستقلا فانضمام الغرض اليها يستلزم المحذور لا لاجل ان يكون الفعل سببا لرفع النقص قلت لا شك
ان من كان في نهاية العلم والحكمة وغاية القوة والقدرة فانه يفعل الفعل الحسن البتة ويمتنع ان لا يفعله وياباه العقل السليم
بناء على قاعدة الحسن والقبح العقليين من تركه له ويمتنع منه ولو فرض انه لم يشعر بانه يكون كمالا زايدا له والكمال بحاله
فثبت ان ذاته تعالى لاتصافه بنهاية العلم والحكمة والقوة والقدرة مستقل في صدور الفعل الحسن فانضمام الغرض المذكور
اليها في صدوره مستلزم لاحد المحذورين المذكورين هذا وقد ظهر بما ذكرنا ان نفي الغرض عن فعله تعالى يمكن على قاعدة
الحسن والقبح العقليين ايضا واسهل لا كما سيذكره المحشي انه على هذه القاعدة لا يمكن ذلك فليتأمل فيه سابقها انه
ما ذكرنا من ان الفعل لا يكون كمالا للذات ولان حال من لا يجود بناء على عدم قدرته على الجود لكن يجب اذا قدر ان يجود
كمال من يجود بناء على حصول شرائطه من دون تفاوت في الكمال والنقص يستشكل ويقال انه على هذا يكون
حال من لا يظلم مثلا لعدم قدرته على الظلم لكن يجب اذا قدر ظلم كحال من يظلم بالفعل فيلزم ان يكون الاول ايضا
مستحقا للعقاب كالثاني ويعاقب مثله وهو باطل جزما والجواب ان العقوبات ان كانت لاجل
الغيرة بسبب الظلم على الغير فقط اذ لا معنى لعقوبة شخص لاجل غيره باعتبار انه كان يجب اذا قدر ظلم
على ذلك الشخص ولم يظلم فقط وما ذكرنا من التساوي في الحالين لا يستلزم هذا وهو ظاهر وان كانت لاجل الظلم
على النفس بالغرض منها ان كان اصلاح النفس وتطهيرها من رذائل الاخلاق والملكات وشرورها وغيرها
خسيس الاحوال ونقايص الصفات ليصير قابلا لرفع الدرجة ودخول الجنة فلا بعد اذن ان يكون الشخص
المذكور الذي يكون بالجبلة المذكورة مستحقا للعقاب بل معاقبا ايضا كالظالم بالفعل وان كانت لامر
آخر لا نعلمه فلا يمكننا ان نحكم في نفي واثبات ولان كان نبت في الشريعة ان الظالم بالفعل معاقب
دون ما يفعله يكون لاجل ان سبب العقاب امر آخر غير ما ذكرنا والعلم عند الله وظني ان هذا الامثل بما ذكرنا
من تساوي الشخصين في الكمال والشرف وقد اعرضنا في هذا المقام عن حد الايجاز والاختصار واطنبنا
غاية الاطناب حذرا على الطلاب لان المقام مقام زل فيه اقدام الالباب وتضطرب فيه كلام الافاضل
والله هو الملهم للصواب **قال الشارح** يقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه آه هذا البيان
ليس يحسن لان كون فعل الله تعالى لاجل حسن الفعل في نفسه هو الاحتمال الذي سيذكره الشيخ بعد ذلك في فصل الوهم والتنبيه
وهو الاحتمال الثالث الذي ذكرنا سابقا في احتمالات الغرض في فعله تعالى وما ذكره الشيخ ههنا هو الاحتمال الاول وحاصل

[illegible]

كلام الشيخ ههنا ان اذا فعل احد فعلا لكونه احسن به واولى به من تركه فيستفيد من ذلك الفعل كمالا لنفسه لان الغرض قد عرفت انه لا بد
ان يكون كمالا مع ان معنى كون الشيء اولى واحسن للشيء ليس الا انه كمال له فاذا جعل الفعل لذلك فقد اخذ ان الفعل لغرض
الكمال وهو ظاهر فيكون الفاعل اذن مسلوب كمال الغير فيه لا بهذا الفعل ليحصل له ذلك الكمال وهو بالنسبة اليه تعالى محال لانه
لا يمكن ان يستفيد كمالا من ذاته ولا من غيره على ما مر مفصلا بل لا بد ان يكون كمالاته عين ذاته تعالى فان قلت قد مر انه يمكن ان يكون له
كمالات سلبية واضافية ناشئة من ذاته تعالى فلعل هذا الكمال يكون من ذلك القبيل قلت قد مر ايضا ان تلك الكمالات
لا بد ان يكون ناشئة من مجرد الذات ولا يمكن ان يكون لغيره تعالى مدخل فيها وعلى هذا يكون للفعل مدخل فيها وهو محال كما عرفت
شرحا هذا هو التوجيه الموافق لما ذكرنا سابقا من تحرير البرهان على هذا المطلب على وجه فتدبر قال الحاكم المعتمد
من هذا الفصل ان القائل بالغرض مستكمل بغيره قد عرفت بما قررنا ان الظاهر ان مقصود المعتمد من هذا الفصل ان من يفعل فعلا لاجل
ان الفعل اولى به من تركه فهو مسلوب كمال يحتاج في كسب ذلك الكمال الى الفعل كما هو ظاهر كلام الشيخ واما ما ذكره الحاكم فهو
مقدمة يحتاج اليها في الفصلين الآتيين وليس مقصودا في هذا الفصل كما لا يخفى لكن لعله يمكن ايضا توجيه الكلام على وفق ما وجهه
الحاكم بتجشم فافهم قال الشيخ فاذن هو في ذاته مسلوب كمال الغاية سياق الكلام ان الشيخ ثبت من الدليل على ان الله
تعالى يطلق عليه الغني ومعناه ما مر من عدم الاحتياج في شيء من الامور المذكورة الى غيره وعلى تقدير ان يكون فعله تعالى لغرض
يلزم ان يكون مستكملا بالفعل وهو خلاف المفروض وعلى هذا يرد عليه اولا انه ثبت من اين ان الله تعالى غني بهذا المعنى والاتفاق
على اطلاق هذه اللفظة لا يكفي في مقام البرهان وثانيا انه يمكن ان يكون نفس الفعل كمالا لا ان يكون موجبا لكمال
لكن واذا كان نفس الفعل كمالا وكان ذلك الفعل ناشئا من الذات فقط ففي هذه الصورة لا نم انه تعالى احتاج
الى الغير في الكمال انما كان ذلك اذا كان كمال الشيء بعينه فعلا الذي هو غيره وكيف ذلك اللهم الا ان يكون الا اعتبار مغايرة بعض
الفعل في المفهوم لكن يكون من وجه حقيقة لا نفس الفعل مثل كون الفعل اولى به واحسن ونحو ذلك فان قلت
اذا كان نفس الفعل كمالا افاده الم يكن ذاته تعالى فاعلا لذلك الفعل كان مسلوب كمال وهو نقص تعالى عن ذلك وظاهر ان كثيرا
من الاوقات ليس فاعلا قلت اولا ان الفعل في وقته الذي يفعل يكون كمالا لحصول المصلحة فيفعل في ذلك الوقت
واما في غيره فلا فعدم كونه تعالى فاعلا له في غير ذلك الوقت لا يستلزم ان يكون فاقدا للكمال وثانيا انه يمكن
ان يدفع ذلك بالسياق على امتناع فقدان مثل هذه الكمالات ولا يمكن دفع هذه الكلمات الا بما قررنا سابقا
من ان الفعل لا يمكن ان يكون كمالا لفاعل ولا سبب كمال له الا على سبيل الاعداد مثلا والظاهر ان الشيخ غافل
عن ذلك والانصاف ان تسويد في موضع ولم يظهر ذكره بالكلية مع انه الاصل والعمدة في البحث ولعل الشيخ ايضا
كذلك والله تعالى اعلم قوله بل لم يكن ههنا الا كون فعله حسنا فيه نظر لان الشيخ فرض الكلام انه يفعل
الذي

الذي لا اجل انه حسن به واولى له لا لان الفعل حسن في نفسه ومع لا مجال لهذا الايراد نعم الشارح اورد الكلام اولا على هذا النحو
وقد اشرنا سابقا الا انه ليس بحسن ولا بد من تاويل كلام الشارح ايضا ليطابق كلام الشيخ ومع لا يرد هذا الايراد
عليه ايضا فافهم قوله قلت استحقاق المدح لا تم اه لا يخفى ان استحقاق المدح صفة كمالية اضافية لان الكمالات
المضافة فيكون داخلا في الثلثة التي ذكرت في تفسير الغنى نعم يمكن ان يقال كما ذكرنا انه لا بد من البرهان على ثبوت
الغنى بهذا المعنى لكن الظاهر ان مراد المحشي ليس ذلك وايضا على هذا لا حاجة الى التمسك بالاجماع فيه اذ بهذه
المطالبة جارية في الصفات الحقيقية ايضا فان قلت استحقاق المدح اذا كان صفة كمالية فلا شك ان الله تعالى
يتصف بهذه الصفة وليس هذه الصفة عين ذاته تعالى فيلزم ان يكون صفة التي هي غيره ومن موجباته كمالا وهو بط
بما عرفت قلت قد عرفت ان الصفات الاعتبارية اذا كان منشؤها الذات فقط فلا محذور في تسليم كونها كمالا
لكن لعدم الاحتياج واستحقاق المدح ونحو ذلك اذ في الحقيقة يرجع الى كمال الذات بذاته واما الصفات الموجودة
فلا يمكن فيها ذلك واستحقاق المدح لما كان من الصفات الاعتبارية فان كان منشؤه الذات فقط بان يقال
ان مثل هذا الذات المقدسة مستحق للمدح والتعظيم بذاته فلا محذور فيه وان قيل ان منشأه الفعل فقد عرفت
سابقا انه ليس بمستقيم اذ الفعل لا يكون منشأ لاستحقاق المدح بل الذات التي تفعل الفعل الحسن لهذا تستحق
استحقاق المدح باعتبار كونها بحيث انه يفعل الحسن لحسنه سواء صدر منها الفعل او لم يفعل على ما مر مشروحا
فتدبر قوله لم يكن الفاعل بسببه مستحقا للمدح قد عرفت انه بعد تسليم ذلك ايضا للسؤال مجال قوله على ان
ان مقدمة مبني عليها الدليل المذكور سواء كان الفعل معللا بغاية ام لا قد عرفت ان المقصود من هذا الفصل انه تعالى اذا فعل
الفعل لاجل انه يكون اولى به واحسن يكون مستكملا بذلك الفعل وظاهر انه اذا فرض ان الفعل اولى به واحسن يكون
ذلك الفعل او ما يترتب عليه يكون كمالا اذ لا معنى للكمال حقيقة سوى ذلك وذلك لا يستلزم كون الفعل على تقدير
كونه حسنا في نفسه على ما هو قاعدة الحسن والقبح العقليين كمالا او مستفيدا للكمال لفاعله لما ذكرنا ان مرتبة الفعل
دون مرتبة الفاعل في الكمال وبالجملة على هذه القاعدة ان الفعل الحسن ما يكون سببا لاستحقاق فاعله المدح والثواب
فهذا امر ابتنى الفعل عن تحقيق الحق واما على ما ترى في بادي النظر كما عرفت لكن اذا فرض انه يفعل الفعل لاجل انه
يكون اولى ما يفعل فلا محيص عن التزام كونه كمالا او مستفيدا للكمال ولو قطع النظر ايضا عن ان في هذا الفصل
مقصوده انه تعالى لا يفعل الفعل لاجل انه اولى به واحسن بل توجيه الكلام على ما ذكره الحاكم بان من يفعل لغرض
يكون مستكملا لان ذلك الفعل احسن به واولى له فنقول لا يلزم ما ذكره المحشي لان المقدمة المبني عليها
الدليل هي ان من يفعل الفعل لغرض يكون ذلك الفعل اولى به واحسن لما مر سابقا من ان معنى الغرض ان يكون مطلوبا

وشوقا وذلك يستلزم كونه كمالا قطعا اما بنفسه او بما يوجبه وذلك لا يستلزم ان يكون الفعل الحسن كمالا او موجبا له اذ لم
يكن الفاعل فاعلا له لغرض وهو ظاهر فافهم قوله فالحكماء الذين يستدلون بهذا الدليل ليس لهم ان يقولوا اه قد ظهر انه
ليس كذلك قوله حيث اخذوا فيه ان الفاعل اه قد عرفت انه ليس اخذ فيه ذلك بل اخذ فيه ان من يفعل الفعل لاجل انه
اولى به واحسن بل ان من يفعل الفعل لغرض بالمعنى المذكور فهذا الفعل كمال له او موجب لكمال ومن الاخرين يثبت بعينه كما
تقرر اولا قوله وكان يحب اذا فعل شيئا ان يمدح عقلا اه قد عرفت ان المدح حقيقة على ذات الكامل
لا على نفس فعله وانما المدح على فعله بحسب الظاهر وباعتبار انه علامة وامارة على كمال الذات قوله فلا انصاف لمن فعله
كان معللا اه قد مر سابقا انه لا يتصور دفع الذم والنقص حقيقة بسبب الفعل بل من لم يكن نقص في الذات
فلا يصدر عنها الفعل القبيح ولئن كان هناك نقص فهو بسبب الفعل القبيح وقد اطنبنا الكلام فيه فيما سبق
بحيث لم يبق مجال زيادة توضيح فلا حاجة الى الاعادة قوله ولهذا كان المعتزلة القائلون اه قد ظهر ان
القول بالحسن والقبح العقليين لا ينافي نفي الغرض عن فعله تعالى بل قد ذكرنا سابقا انه كان ان يكون الامر على هذا
اقرب فتذكر قال الشيخ ثم اتبع ما قال من ان الامور العالية اه تفريع قبح القول بان الامور العالية تحاول
ان يفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها ولكنه فعاله للتجميل على ما ذكره في الفصل السابق فظاهر اذ بعد
ما ثبت ان فعل الفاعل شيئا لاجل انه اولى به واحسن يستلزم الاستكمال بفعله سواء قيل ان نفس الفعل كمال او انه موجب
للكمال يلزم قبح ذلك القول قطعا لان الامور العالية اذا فعلوا كذلك كانوا مستكملين بالفعل والفعل لا يكون
كمالا للفاعل ولا موجبا له بل ليس ذلك مخصوصا بالامور العالية بل الامور السافلة ايضا كذلك لكن لما كان
النزاع في الامور العالية فالشيخ خص الكلام بها لذلك ولعل تعميم الشيخ القول في الامور العالية وعدم تخصيصه
بالله تعالى لينبه بان نظره في الاستدلال على ما ذكرنا من ان الفعل لا يكون كمالا للفاعل لا على مجرد اطلاق
الغنى كما بان اثر في كلام الشارح اذ هذا مخصوص بجنابه سبحانه واما تفريع قبح القول بان الاول الحق
يفعل شيئا لاجل شيء ولان لفعله لمية على ما هو ظاهره فمشكل اذ لا يلزم منه الا انه لا يفعل الاول الحق
شيئا لاجل انه اولى به واحسن واما انه لا يفعل لغرض اصلا فلا وكان توجيه كلامه ان في الفصل السابق
مقدمة مطوية وهي ان من يفعل الفعل لغرض انما يفعل لاجل انه اولى به ثم يضم مع ذلك ما ذكره
من ان من يفعل الفعل لاجل انه اولى يكون مستكملا به فينتج ان من يفعل الفعل لغرض يكون مستكملا به فيلزم منه
ان لا يفعل الاول الحق شيئا لاجل غرض اصلا لان الاستكمال في حقه تعالى محال مطلقا واما غيره تعالى
من الامور العالية فلما لم يمتنع الاستكمال في حقه مطلقا بل من جهة فعله ومن جهة ما تحته لكن يمتنع من جهة

مافوقه

مافوقه فلم ينف عنه الغرض مطلقا بل نفى عنه ان يفعل فعلا لاجل انه اولى به واحسن من حيث انه يستلزم الاستكمال
بالفعل بما هو دونه في الكمال وهذا التوجيه يوافق ما ذكره المحاكم كما عرفنا سابقا فان قلت اذا ثبت في هذا الفصل
ان من يفعل لغرض كان مستكملا به مطلقا فما الحاجة الى الفصلين اللذين يذكرهما الشيخ بعد ذلك من ان الامور العالية
لا يفعلون الخير لاجل ايصال النفع الى الغير ولا لاجل حسن الفعل في نفسه فعلى هذا يلزم ان يحمل هذا الفصل
على انهم لا يفعلون شيئا لاجل انه اولى بهم واحسن ويكون الفصلان الاخران لنفي الوجهين الاخرين من ايصال
النفع الى الغير وحسن الفعل في نفسه حتى يتم بالفصول الثلاثة نفي الاحتمالات الثلاثة التي يتصور في مقام
الغرض لفعل الحق والامور العالية على ما ذكرت سابقا قلت يمكن ان يقال ان الشيخ ادعى في هذا الفصل وتمم المقدمة المطوية
التي ذكرناها ان من يفعل لغرض كان يفعل لاجل انه اولى به واحسن وضم اليه المقدمة المذكورة وانتج منهما ما انتج ولما كان فيهما
مظنة ان يقال لا نسلم ان من يفعل الفعل لغرض مطلقا يكون يفعل لاجل انه اولى به واحسن بل انما ذلك فيمن يفعل الفعل
للغرض العائد الى نفسه واما اذا يفعل للغرض العائد الى الغير او لغرض حسن الفعل في نفسه فلا فاورد فصلين لدفع
هذا الوهم بان نفع الغير وحسن الفعل في نفسه لا يتصور ان يكون غرضا ما لم يكن المعتبر في المقام اي المطلوب المقصود
والمشوق ما لم يلاحظ معه اولوية الفعل بالنسبة الى ذات الفاعل اي ان ايصال النفع الى الغير اولى به واحسن
ولان فعل ما هو حسن في نفسه ايضا كذلك وح يلزم الاستكمال قطعا فظهر انه بعد حمل الكلام على هذا ايضا لا يلزم كون
فتدبر الفصلين الاثنين مستدركا قال الشيخ وهو كنتيجة لما قبله لا يبعد ان يكون وجه قوله كنتيجة ان الفصل المقدم
ليس القياس المذكور مذكورا بتمامه على ما وجهنا الكلام بالوجه المذكور آنفا ولو وجه بالوجه الآخر يمكن ان يقال قرينته
هذا القول ان جميع ما ذكره الشيخ في هذا الفصل لما لم يتفرع على الفصل السابق صريحا بل انما يتفرع عليه بانضمام
قوله ولان الاول الحق اه لكن كان يمكن استنباط ايضا بسهولة على ما ذكره الشارح فقال انه كنتيجة لما قبله ويمكن
ايضا ان يقال ان ما يلزم مما تقدم عدم كون فعل الله تعالى فقط معللا بالغرض لا ان اثبت ذلك بالغير وانه مخصوص به تعالى
لكن لما كان امكن اجراء الحكم في غيره من ايضا في الامور العالية فانه يعرف فيه فتمم ايضا مع انه تعالى وحكم قال الشارح
بهذا قال انه كنتيجة لما تقدم فافهم قال المحاكم فالمبدأ العالي لا يفعل لغرض في السافل والا استكمل بالسافل
يمكن ر ظاهره ان الفعل لغرض في السافل يستلزم الاستكمال بذلك السافل وفيه منع ظاهر اذ ظاهر ان من يفعل الفعل لاجل نفع السافل
لا يلزم ان يكون مستكملا بذلك السافل وليت شعري كيف يمكن مجال هذا الوهم اذ ليس فيه الا ملاحظة نفع
السافل وذلك لا يستلزم وصول نفع وكمال من السافل اليه نعم لو فعل فعلا لاجل غرض في السافل غير النفع
مثل المدح والثناء فعند ذلك كان مظنة ان يقال بالاستكمال بالسافل واما النفع فلا الا ان يقال

المراد ان من يفعل الفعل لاجل نفع السافل نفى الحقيقة بكون من غرضه مدح او ثناء او نحو ذلك من السافل والا فيجود نفعه لا يمكن
ان يكون غرضا ولم يلزم الاستكمال وهو كما ترى فالحق ان يحمل السافل على ما يشمل الفعل ايضا وتقابل المراد ان من يفعل
لنفع في السافل بحيث لا يكون له نظر الى العالي اصلا يلزم ان يكون مستكملا بالسافل لانه اذا لم يكن نظره الى الفاعل
يكون غرضه اما المدح والثناء من السافل فيلزم الاستكمال به واما مجرد ايصال النفع اليه باعتبار ان ايصال النفع الى
الغير حسن وكمال ولم يتعلق الغرض اصلا بمدح السافل وثنائه فيلزم ان يكون الفعل كمالا لان ايصال النفع فعل وقد مر
ان الفعل سافل لا يمكن ان يكون كمالا وما يترتب على ذلك الايصال من كمال القدرة وهو ايضا باطل لان الفعل نفسه
لا يمكن ان يكون كمالا فكيف ما هو مسببه فلا بد ان يكون الغرض امرا اخر ينظر فيه الى الفاعل ويكون الفعل متأديا اليه
من ايصال لذة او ثواب من الفاعل اليه او حصول التشبه به او نحو ذلك هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قال الشـ
فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود هذا تمام في وجه علوم الغاية لما قرر من ان الغرض بالمعنى المراد ههنا
لا بد ان يكون كمالا للفاعل عند التشبه واما ما ذكر من الوجه الثاني فغير تام اذ ظاهره لا نقص في ان يكون فاعلية شيء لشيء بمقتضى
ماهية ذلك الشيء ومع ذلك كان المقصود بالشيء من ذاته بل عين ذاته كيف والحكماء القائلون بنفي الغرض عن فعله تعالى قائلون
بالعناية وهي كما سيذكره الشيخ ان فعله تعالى باعتبار علمه بنظام الخير فيكون العلم بالابداع في الفعل وهي كيف يمكن ان يقال
ان الفاعلية اذا كانت مقصورة بشيء كان ذلك نقصا في الفاعل فافهم قال الشـ وهي الاول لما كان
تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه اه ظاهره ان بين الكلام على ان الماهية امر بين بناء على الاتفاق على اطلاق الغني
عليه تعالى وقد عرفت ما فيه والظاهر التمسك بما ذكرنا من ان الفعل والموجد لا يمكن ان يكون كمالا للفاعل والموجد
ولعل هذا منظور الشـ كان فيه بعيد حيث لم يشر به اصلا في موضع كما ذكرنا سابقا ما ذكر من كونه تعالى واحدا نرم
لا كثرة فيه ظاهره انه ناظر الى الوجه الثاني الذي ذكره لعدم ما فيه على تقدير تحقق الغرض من احتياج الفاعلية
في التي القصور بجهة الغاية فيلزم التكثر وفيه ان العلم عين الذات فلا يلزم تكثر وايضا انه كيف يمكن ان يكون ذاته المقدس
البسيط علما بجميع الاشياء فهو امر مشترك بين القول بالغرض والقول بالعناية فما هو جوابهم فهو جوابنا
والقياس مع قطع النظر عن القول بالعناية والغرض لا بد من القول بعلمه تعالى وانه عين ذاته ولا يلزم تكثر فيه
وهو ظـ قوله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله قد عرفت فيما مر وما الذي كونه تعالى غاية للوجود
معناه انه تعالى اذا علم ان شيئا خير وصلاح يفعله البتة من غير ان يكون طالبا ومشتاقا الى وجود هذا
الفعل او وجود شيء لغرض يترتب على هذا الفعل والغاية التي سيذكرها الشيخ هي هذا فتدبر يتمسك
بعنايته ولا اثر عن الصراط السوي قال الحاكم اما ان يكون صدوره لغيره اه الظ ان هذا اللام للتعليل
لتحصيل

لتحصيل الفرق بين هذا الوجه والوجه الثالث ودفع لا معنى لكون الصدور لغيره او لذاته اذ يجوز ان لا يكون له اصلا علة لكن
هو هذا اذ لا معنى لكون الصدور لذاته بهذا المعنى فظهر ان كونه تعالى علة غائية لفعله بهذا المعنى لا معنى له اللهم الا على
سبيل التجوز فافهم قوله ان ترتب ان يفعل لغرض له فيه اه لا يخفى انه لا دليل على ان العقل لا بد ان يفعل لغرض فيه لتحقق
من التشبه ونحوه نعم يمكن ان يكون كذلك ولا يلزم منه محذور فما ذكره من ان ادلتهم يجوز ان يكون لغير اسلفت من المبادي
العالية غرض في فعله فهو مسلم ولكن كان غرضهم الجزم بذلك فلا بد له من دليل ولم لا يجوز ان لا يكون لهم ايضا غرض في
فعلهم اصلا كذاته سبحانه بل يكون فعلهم بمجرد العلم بالخيرية في الفعل قال الحاكم بل هو لازم من لوازم القاعدة المذكورة في
ودفع من قرر دعواه فيه نظر لان القاعدة المذكورة هي ان الذي كل من يفعل لغرض فهو مستكمل به واما ان كل من يفعل شيئا
لاجل اولى به واحسن فهو مستكمل به ومدونه مسلوب الكمال وكل من هو تحت الفاعل ليس اصلا ما للشيء الا ما ذكره
الشيخ من هذا الفصل من ان فعل الامور العالية ليس لان الفعل احسن بها بل ليس فعل حصوله من ذاته تعالى
بهذا الغرض اصلا وهو ظ فالظ في توضيحه قوله كتنبيه لما قبله ما ذكرنا قبل قال الشـ فانه لما كان كونه غاية
للاشياء اه ظاهره انه حمل قول الشيخ وله ذات كل شيء على ان ذات كل شيء لاجله وانه غاية له وهو بعيد بل الظ
ان مراده انه مملوك له وعباد كما يدل عليه قوله فهو له مملوك والضيا تفسير الملك يناسبه هذا المعنى لا الغاية
وعلى هذا لا حاجة الى التجشم التوجيه الذي ارتكبه الشـ بل معنى الكلام في ان كل شيء مملوك له لان ذات كل شيء
منه او ما هو منه فيكون مملوكا له اذ الظ ان موجد الشيء يكون مالكا له ويكون ما صنعه عبده نعم لو كان الفصل مرسوما
بالتذنيب فالظ ان يحمل هذا الكلام على ما حمله الشـ ليكون لما قبله مدخل فيه فيناسب التذنيب على ما ينبغي
الحاكم لكن الشـ لما اعتقد ان رسمه بالتذنيب سهو فعلى اعتقاده لا حاجة الى هذا الحمل البعيد فافهم قال
الشيخ لا شوق منه وطلب يقصدي لشيء يعود اليه هذا ما يدل على ما ذكرنا من ان مرادهم من الغرض ههنا ما يكون مطلوبا
شلاه ومشوقا ونفى هذا المعنى عن فعله تعالى لا ما يتوهم بعضهم انه تعالى لا يخلق الرجل للمشي ولا اليد للبطش الى غير ذلك كما اشير
اليه سابقا لانه ظاهر الفساد ولا معنى لان يذهب اليه العقلاء قال الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا اه قد ثبت
ما ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه لا يلزم ان يكون بمجرد فعله لذلك الشيء متخلصا مستعيضا من
بردما اورده المحشي من انه يلزم على هذا ان يكون على قاعدة الحسن والقبح العقليين افعال الله تعالى معللا بالاغراض
اذ الظ انه على هذه القاعدة يصدق على الفعل الحسن انه لو لم يفعله الفاعل لقبح به او لم يحسن منه فيلزم ان يكون
فاعله متخلصا مستعيضا فيكون فاعلا لغرض بل الفاعل لذلك الفعل اذا فعله لاجل ان يكون اولى به واحسن
ولان يدفع عنه النقص والذم كان بذلك متخلصا مستعيضا وقد بينا ان فاعل الفعل الحسن لا يتعين ان يكون كذلك

بل الذات اذا كانت كاملة يصدر منها الفعل لا لذلك ولئن كانت ناقصة لا يصدر منها الفعل وعلى التقديرين لا يتصور
الفعل لذلك كما فصلناه شرحا على وجه لا مزيد عليه فكلام الشيخ لا بد له من تحقيق بما ذكرنا وحمل عليه ليكون مستقيما
معقولا والا فيكون مبنيا على الغفلة عن تحقيق الحق ومردودا اذ لا يخ الحال من ان الشيخ اما قائل بالحسن والقبح
العقليين فيرد عليه ما اورده المحشي واما منكر له فيرد عليه انه خلاف الحق والصواب اذ لا احسن ولا اقبح عقلا من
بالمعنى الذي اعتقده الامامية والمعتزلة لكن لا شك ان للافعال خيرية وموافقة للنظام وقد اعترف به الشيخ
كما يجري في بيانه للغاية وظاهر فعل الخير والموافق للنظام لما يستتبع ذاته تعالى ليس بهذه المثابة لفعل الشر و
المخالف للنظام بل فعل الشر والمخالف غير ملايم لذاته تعالى وذاته تعالى مما يأبى عنه او لم يكن كذلك فلم يحكموا بانه لا
يصدر منه الخير والموافق للنظام ولا يصدر منه الشر والمخالف وان سبيل الى ذلك الحكم سوى وجدان العقل
السليم فعل الخير والموافق موافقا ومناسبا لذاته المقدسة الكاملة وفعل الشر والمخالف مخالفا وغير ملايم
لها وعلى هذا فنقول ان الفعل الحسن بالمعنى الذي هو عند الامامية والمعتزلة كالذي فاعله لو لم يفعله لقبح به او لم يجز
منه كذلك الفعل الخير بالمعنى الذي يريده الحكماء لو لم يفعله احد لكان غير ملايم له ولم يرض العقل السليم منه بهذا
ولم يجوزه فاذا كان فاعل الفعل الحسن متخلقا بما يعتبر فعلا مستحقا مستلزما لان يكون فاعل الخير ايضا كذلك من دون
فرق اصلا ومن يدعيه فعليه البيان قوله علا يتصف بالحسن والقبح بهذا المعنى فيه نظر اذ ان كون الصفة مقتضية للمدح
والذم مما لا يمكن انكاره اذ ظاهر ان العقلاء كما يمدحون ويذمون باعتبار الافعال كذلك يمدحون ويذمون باعتبار الاخلاق
وما يق ان هذا المعنى الثالث صفة الافعال انما اراد به ان استحقاق المدح والذم الذي يكون النزاع فيه بين المعتزلة
والاشاعرة انما هو استحقاق المدح والذم الذي يكون في الافعال والحاصل ان النزاع بين الفريقين في ان الافعال هل هي في
نفسها سببية استحقاق المدح والذم ام لا لا الصفات اذ لا نزاع في انها مقتضية للمدح والذم في
نفسها من دون اعتبار معتبر ولم يقل احد ان هذا المعنى لا يوجد في الصفات فافهم قوله واما المعنى الاول
فهو صفة للاوصاف والكلام في الافعال منه بحث لان الامام ادعى ان الحسن والقبح العقلي لا يقول الحكماء
به مطلقا ولا يمكن تخصيص كلامه بانه لا يقول به الحكماء في الافعال فرسما الكلام في الافعال فلا يمكن حمل كلمة
ينبغي في كلام الشيخ على الحسن العقلي لانه قال بهذه العبارة واعلم ان لفظ ينبغي لفظ مجاز فان يراد
بها ان في الحسن العقلي كما يقول العلم ما ينبغي والجهل ما لا ينبغي لكن الحكماء لا يقولون بالحسن والقبح العقليين
الى آخر ما قال فظ انه لو كان مراده ذلك لما صح التمثيل بالعلم والجهل لانهما ليسا من قبيل الافعال والقول بان
مراده ان الحسن والقبح العقلي في الجملة بهو كما يقولون به في العلم والجهل لكن الحكماء لا يقولون به في الافعال نعتقد

باد

بارده فافهم قوله واما الثاني فليس الكلام فيه وقد ظهر مما نبه ايضا قوله ترجع الى هذا المعنى هذا اشارة الى المعنى الثاني
الى ما هو قريب من المعنى الثالث ثم لا يخفى ان المعنى اللغوي الذي ذكره الش ليس بعينه المعنى الثاني ذكره المحاكم بل ما ذكره (الذي ص)
المحاكم كان اخص منه فافهم قوله فالمراد الش عليه يرجع آه لا يخفى ان الظاهر من كلام الش ان المعنى اللغوي غير الحسن
العقلي لا ان المعنى اللغوي ايضا حسن عقلي ويقول به الحكم فارجاع ما ذكره الى ما ذكره المحشي بعيد جدا والظاهر ما ذكره
المحاكم من ان الش اراد من غرضه ان الحكيم لا يقول بالحسن العقلي مطلقا بناء على ما سيذكره بعد ذلك واجاب على سبيل (والقبح ص)
التنزل والاستظهار ان الحكيم يثبت معنى لغويا غير الحسن العقلي الذي لا يقول به الحكيم فافهم قوله لان المراد موافقة
مصطلح القابل دون الفاعل لا يخفى انه لو كان المراد موافقة مصطلح الفاعل ايضا لم يرد اشكال اما اولا فلان تحقق
الحسن بهذا المعنى في مطلق الافعال لا يستلزم تحققه في فعله تعالى ايضا لجواز ان لا يكون فعله تعالى حسنا بهذا المعنى
ولا محذور فيه واما ثانيا فلانه لو سلم تحقق هذا المعنى في فعله تعالى فلا يلزم ان يكون هذا المعنى غرضا له تعالى في فعله
الا ان يدعي ايضا ان ان يفعل فعلا فيه مصلحة لنفسه وكان على خلاف ذلك فيفعل لغرض حصول هذه المصلحة البتة
فتدبر قوله تامل فيه كان وجه التامل ان التخصيص غير صحيح وقد عرفت ان التعميم غير ضار فافهم قوله لم يقولوا
بالحسن بهذا المعنى هذا اشارة الى المعنى الثالث قوله ولا اشكال عليهم في الاستدلال لان فعله تعالى آه قد عرفت
فيما سبق دفع الاشكال عنهم بحيث لا مزيد عليه ولا حاجة الى ان نعيده قوله نكفر موصوفه ممدوحا ليس هو
المعنى الثالث لان المعنى الثالث صفة للفعل وقد عرفت معنى كونه صفة للفعل وقد عرفت ايضا ان الكمال كون الصفة
مقتضية للمدح والقول بان هذا الاقتضاء مخصوص بالفعل مما لا محصل له فافهم قوله فالحاصل انهم قالوا بان
الصفات آه يحتمل وجها ما في بعض النسخ الذي رايناه ولا يخفى ما فيه لان هذا ليس حاصل ما ذكره لان ما ذكره
انه لا يكون الصفة مقتضية للمدح وفي الحاصل يدعي انها مقتضية للمدح لكن لا يلزم اشكال وكان مراده بما قبل
الحاصل ان الصفة تقتضي كون الموصوف ممدوحا لكن هذا ليس المعنى الثالث لانه صفة للافعال ومن توابع
الحاصل وما بعد لكن يرد عليهما جميعا انه اذا كان الصفة مقتضية لمدح الموصوف كان هو المعنى الثالث بعينه
سلمنا ان المعنى الثالث اقتضاء العقل مدح الفاعل وهذا الاقتضاء الذي في الصفة ليس كذلك لكن نقول
هذا لا يجدي في دفع الاشكال اذ بعد الاعتراف بان الصفة تقتضي مدح الموصوف نقول لا شك ان استحقاق
المدح كما لا يجوز ان يحصل له تعالى بسبب غيره الذي هو الصفة سواء كان نفس المعنى الثالث او غيره ولو قيل ان استحقاق
المدح كمال اضافي فلا امتناع في حصوله له تعالى من غيره على ما سبق من المحشي نفسه اولا ما عرفت سابقا ان مثل هذا الكمال
ايضا يحكم العقل بامتناع حصوله له تعالى من غيره وثانيا ان مثل هذا الكمال ايضا في جواب استدلالهم على نفي الوصف

فالصواب في دفع الاشكال ان تعالى كما اشرنا اليه فيما سبق ان الصفات عينه تعالى فاستحقاق المدح الذي يحصل له تعالى باعتبارها
انما هو في الحقيقة باعتبار الذات فقط وقد مر ان الصفات الاعتبارية الكمالية لا تجوز ان يكون منشأها الا الذات لكن نشترط
ان لا يكون مدخل لغيرها فيها واما استحقاق المدح الذي يحصل من الفعل فذلك غير متصور هنا على ان الفعل مرتبة الفاعل واما توقف دور من رتبة هـ
الفعل الحسن بذلك هنا على الفعل عما هو الصواب او علمنا بان ان زيادة النظر فيه قوله يلزم عليهم انه لو تعالى فوق
دفع هذا الالزام مرارا قوله فيتلخص مما نقلنا ان طبيعة الدواء آه فيه نظر لان ما نقلنا من الشارح في المثال الاول من ان
الجو يصدر عنه الحركة الطبيعية وهي كمال له لا للغير مما لا نزاع فيه لان هذه الحركة نفسها لا يجدي احدا وانما ينفع احدا اذا فرض
انه وقع على رأس عدوه مثلا وهذا الوقوع اتفاقي فيصح ان يقال انه انما ينفع لغيره بالعرض لكن ذلك لا يستلزم ان يكون
كل فعل لفاعل طبيعي كذلك ولا يقنع التمسك فيه بما ذكره الشارح بقوله وهكذا حال ساير الفاعلات الطبيعية
فانها لا تفيد غيرها باعمالها شيئا الا بالعرض لان البحث ليس الا فيه وحاصل البحث منع تلك الكلية واما ان المحاكم
زعم بقوله فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال لغيره فهو بالعرض فغير مجيد اصلا
لان المحاكم ههنا في صدد نقل كلام الشارح لا انه معتقده كيف ولم ينظر الا على هذا القول وحاصل النظر ان
الدواء المقيح لان يزيل المرض ولا يفيد الصحة الا بالعرض كحال الجو بالنسبة الى وصول النفع الى زيد باعتبار وقوعه
على رأس عدوه وقتله لكن لا شك انه يفيد الكيفية الملائمة للطبيعة اذ فائدة هذه الكيفية بالنسبة اليه كحال الحركة بالنسبة
الى الجو وكما ان الحركة فعل الجو بالذات فكذلك تلك الكيفية ولا يمكن ايضا انكار ان تلك الكيفية ملائمة لطبيعة المريض
كما تقال في حركة الجو للفرق الظاهر بينهما فثبت انه ليس بعض الفاعلات الطبيعية يفيد الشيء ما هو ملائم وكمال لغيره
ان ما نقله المحشي عن الشارح ... نفعه ... الكلام في نفسه ... الا ان ... لان قوله
الدواء كفعل الجو بالغير احداث الكيفية لا لنفسه لان كمال له ... انه كمال للغير ... بالعرض لا بالذات كلام المحلل
لا نزاع كما ذكر ان الكيفية فعل للدواء بالذات وان ... انكار انه كمال للمريض فيحده ... انكار ان الدواء لم يفد كمال الغير
انكار للبديهة بعد تسليم المقدمات والقول بانه لا يفعل احداث الكيفية الا لنفسه مما لا معنى له لان
الوضع منه ان يكون ان الوضع من احداث الكيفية احداثها لنفسه لا للغير هذا مع بطلانه في نفسه مؤيد لوضع الامام
ان الغرض في الجود لا بد من الوضع والقصد ولان المراد به ان مقتضى الدواء احداث هذه الكيفية في بدن شاربه
سواء كانت موافقة لبدنه او لا لكن اتفقت في هذه المادة المخصوصة ان كانت موافقة له وقد
يتفق في بعض المواد ان لا يكون موافقا له كما يدل عليه قوله والدليل عليه آه ففيه ان افادة الدواء النفع
للغير كانت بالعرض ففيه انه لم يقل احد بان افادة النفع للغير لا بد ان يكون من مقتضيات الجواد
بحيث

بحيث لا يتخلف عنه اذ يجوز ان ينفع احدا احدا او يضر غيره وظاهر ان نفعه لذلك الشخص يستحق جودا مثلا بل يمكن ان يفيد احدا نفعا باعتقاد
بعزمه ضر آخر من يسقي غيره دواء كان فيه فعاله ويسقي غيره بهذا الدواء وكان بالحال الدواء بعينه واذا لم يلزم ذلك
في كل مادة تحقق افادة النفع للغير بالذات يجب ان يتحقق الجود دواما في مادة لم يتحقق النفع فلا قبح اذا احدث
الدواء في بدن زيد كيفية ملائمة له يلزم ان يكون جوادا بالنسبة اليه ولو كان ضارا بالنسبة الى عمرو حيث احدث في
بدنه كيفية غير ملائمة له كالطبيب بعينه اذا سقى كليهما بهذا الدواء ونفع احدهما وضر الآخر والفرق بينهما تحكم فلا تجيز
في الفرق بينهما الا باخذ القصد فان الطبيب مثلا حيث يسقي زيدا بهذا الدواء مقصده ايصال النفع اليه بخلاف
الدواء وهو مقصد الغرض فتدبر قوله فعلم منه ان كونه آه قد علمت حقيقة الحال وبطلان كل من الاحتمالين
اللذين يتصور في كلامه ثم هذا الكلام كانه يوهم احتمالا آخر وهو ان يكون مراده ان كون الكيفية ملائمة لمزاج زيد مثلا
ليس اثر الدواء فبهذا الاعتبار لا يكون الدواء جوادا بالنسبة اليه وهذا الاحتمال اظهر بطلانا من ساير احتماله
اذ ظاهر ان كون المفاد ملائما بالمستفيد لا يلزم ان يكون اثر المفيد حتى يصح اطلاق الجواد بل يكفي كونه ملائما في
الواقع الا ترى ان الطبيب الذي يسقي الدواء لم يجعل تلك الكيفية الحادثة من الدواء ملائمة لمزاج المريض وهو
ظاهر ولو نعت به احد وقال ان الجواد لا يطلق على الطبيب بل انه مختص بذات الله تعالى وهو تعالى جعل المفاد
ملائما بالمستفيد فهو معانده صريحة اذ عدم اطلاق الجواد على الطبيب ونحوه لو كان فانما هو باعتبار اخذ عدم
العوض والوضع في تعريفه مع ان الطبيب ونحوه ليس كذلك ولو فرض تحقق هذا المعنى فلا شك في صحة اطلاق
الجواد عليه ولا يلزم ان يكون ملائمة المفاد للمستفيد بجعله ولم يشك احد في ان اطلاق الجواد عليه تعالى ليس باعتبار انه
جعل مفاداته ملائمة للمستفيدين وهو ظاهر والكلام سفسطة وايضا على هذا ما الحاجة الى اخذ قيد بالذات
والتكلف في اخراج فعل الطبايع به بل يكفي ان يقال انه لم يجعل مفاداتها ملائمة للمستفيد الا ان يقال المراد
ان قيد بالذات معناه هذا وهو تكلف لا يخفى فافهم قوله فجوابه ان كلام الشيخ في هذا المقام آه فيه انه اذا كان
بناء الكلام على انه تعالى موجد للجميع بالذات اي بلا واسطة فاي حاجة الى اخذ بالذات لاخراج افعال الطبايع
عن تعريف الجود والتجشمات التي ارتكبها الشارح والمحشي لانها خارجة بقيد افادة ما ينبغي لان الطبايع ليست
مفيدة بل المفيد هو الله تعالى فقط ولو قيل ان قيد بالذات المراد به ان يكون مفيدا بالحقيقة لا باعتبار
العرف والعادة اذ قد نسب الفعل في العرف والعادة الى الشرائط والآلات والزمان والمكان ونحوها
قلنا لا شك انه لا يمكن حمل كلام الشارح والمحشي عليه اصلا كيف وعلى هذا ان توجه لما قاله الشارح ان الحركة فعل الجو بالذات
وهي ليست كمالا للغير والوقوع على رأس عدوه انما هو بالعرض وكذا ساير ما قاله في هذا المقام وكذا الكلمات المحشي فافهم

قوله وستبين هناك ان شاء الله تعالى اه ستكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى قوله واما الدواء فلانه انه فاعل اه ظ هذا الكلام
ايضا ان مراده الاحتمال الثالث من الاحتمالات المذكورة وقد عرفت فساده وعرفت ايضا انه على هذا الكلام على انه لا
يوثر في الجميع بلا واسطة كما ذكره المحشي لا حاجة الى ذلك اصلا سواء كانت حقا او باطلا قال الشارح اجيب بان توقف الجواد
فيه نظر اذ نقول انه هل يتحقق في فعل الجواد والدواء المذكورين افادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض ام لا فان تحقق فلا
حاجة الى قيد بالذات في تعريف الجواد ولا في اخراجهما اذ لو قيل في تعريف الجواد هو ما يفيد غيره ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض
لكانا خارجين لانهما لا يفيدان غيرهما ما ينبغي له وان تحقق فيلزم ان يكون الجود متحققا في فعلهما اذ ليس في تعريفه قيد
بالذات ولا حاجة اليه كما اعترف به الشارح ولزم ان يكونا جوادين بناء على اخذ قيد بالذات في تعريف الجود وهو باطل
ضرورة اذ لا شك لاحد ان فعل الجواد والدواء ليس جودا كما انهما لا يسميان جوادين ولا فرق في ارادة النفع بفعلهما
او بنفسها فافهم قوله انه حمل افادة ما ينبغي في كلام الشيخ اه لا يذهب عليك ان هذا الكلام بعيد جدا كيف
يصح ان يقال ان الجود هو الكمال الذي يفيده احد لغيره مجردا عن عوض وغرض مع انه لا يستعمل الجود بهذا المعنى
لا في العرف ولا في اللغة وايضا حمل الافادة على هذا المعنى بعيد جدا ومع ذلك كله يلزم ما ذكرنا انفا من لزوم
اطلاق الجود على فعل مثل الجواد والدواء فان قلت لو اصطلح على ان يحمل الجود بهذا المعنى فلا محذور ان يكون فعلهما
جودا اذ لا مناقشة في الاصطلاح ولا يلزم منه محذور معنوي قلت نعم هذا اذا كانا جوادين ايضا بهذا
الاصطلاح فانه محذور عنه فلم يحترز عنه ويتعسف في اخراجهما من الجواد فان قلت ليس الكلام في مجرد
اطلاق اللفظ بل المطلب ان الله تعالى مثلا في صدور الافعال عنه نحو يكون باعتباره كاملا متفضلا مستحقا للمدح
والثناء والتعظيم بخلاف الجواد والدواء فان الغرض الاصلي التوقف عليها بهذا الاعتبار والامتداد لاطلاق اللفظ
لا عبرة به قلت كما ان ذاته تعالى ممتازة عن الطبائع بالاعتبار الذي ذكره كذلك فعله ايضا ممتاز عن فعلها
بهذا الاعتبار بل امتياز ذاته تعالى ايضا بهذا الاعتبار راجع الى امتياز فعله فكما يحترزون عن دخول الطبائع في تعريف
الجواد ويجتهدون في تميز ذاته تعالى عنها بالاعتبار المذكور يجب ان يحترزوا ايضا عن دخول فعل الطبائع
في تعريف الجود ويجتهدوا في تميز فعله تعالى عن فعلها بهذا الاعتبار فتدبر قوله والا فالافادة يمكن انتسابها
الى ما هو اه هذا الظاهر ليس بجيد اذ البرودة ايضا يمكن انتسابها الى ما هو فاعلها حقيقة والى ما هو فاعلها
بالعرض والملائم في مقام الفرق بين الافادة والبرودة مثلا ان يقال ان الافادة يتصور فيه كونها بالذات
وبالعرض مع قطع النظر عن الانتساب بخلاف البرودة والحاصل ان كيفية البرودة امر لا يتصور فيه بنفسه
من دون ملاحظة انتساب الى الغير كونه بالذات او بالعرض واجراء هذين المعنيين فيها باعتبار الانتساب

لا الغير

لا الغير بان يلاحظ كونها حاصلة من شيء حقيقة كالماء البارد مثلا او بالعرض ككون الماء او [illegible] مثلا واما الافادة
فيتصور فيها نفسها كونها بالذات وبالعرض والسر فيه ان التحقق بالذات وبالعرض انما هو باعتبار النسبة
الى شيء وفي نفس الافادة النسبة ماخوذة فلذلك يجري فيها الامران واما البرودة فلم يوجد في نفسها النسبة فلذلك
لا يجريان فيه من دون ملاحظة نسبة وقس على ما ذكرنا التبريد مثلا لانه لما اخذ في مفهومه النسبة فلذلك يجري فيه الامران
من دون اعتبار نسبة اخرى وكان مراد المحشي ايضا ما ذكرنا لكن عبارته قاصرة عن افادة المرام فافهم قال المحاكم
وذلك لان الفعل اما لطلب الكمال آه ظ هذا الكلام انه زعم فرقا بين الصورتين وان في الصورة التي يفعل احد
فعلا لكونه احسن به واولى يكون مستكملا بنفس الفعل وليس مستفيضا وفي الصورة التي يفعل لا ينفع به [illegible] يكون
مستفيضا ومستكملا بالعوض وانت خبير بانه لا فرق بينهما بعد التدبر والظ ان الشيخ ايضا ليس غرضه
الفرق بينهما الا انه قال في هذا الفصل فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستفيض غير
جواد اذ لا فرق بقوله او يحسن به ما يفعل سوى ما قال في الفصل السابق اعلم ان الشيء الذي انما يحسن
به ان يكون عنه شيء آه وقد حكم عليه في هذا الفصل انه مستفيض وفي الفصل السابق بانه مستكمل فظهر ان
ليس غرضه الفرق على وجه ذكره المحاكم وعند هذا ظهر ايضا ان ما ذكره الامام من ان قول الشيخ واعلم ان الذي
يفعل شيئا لو لم يفعل قبح به آه اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني لا يندفع بما ذكره الشارح من ان بين
الحكمين في الفصلين فرقا لما عرفت من ان الشيخ لم يفرق بين الاستكمال والاستعاضة لكن كان من الاولى ان لا يعترض الامام
على ان هذا القول اعادة بل لا نقض اليه لان قوله ليحسن به ما يفعل ايضا اعادة ويمكن ان يقال من قبل الشيخ ان
في هذا الفصل لما عرف الجود بانه افادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض اراد ان يذكر ان جميع تلك الامور
عوض حتى الاولوية وعدم القبح ونحوهما حتى لا يتوهم ان مثل تلك الامور ليست بعوض بل العوض منحصر في
العين ولذا لم يكتف بعوضيته لان فيما ذكر في هذا الفصل الاستكمال بالعوض على ما لخصه المحاكم والحاصل ان الفصل
السابق كان مراد الشيخ ان يثبت ان فعل الفعل لاجل انه حسن بالفاعل واولى به يستلزم الاستكمال سواء
كان نفس الفعل كمالا او ما ترتب عليه من الاولوية واستحقاق المدح ونحوهما حتى يتعين نفي هذا الغرض من فعله
تعالى باعتبار انه يستلزم الاستكمال المستحيل او ينافي الغنى وفي هذا الفصل اراد ان يبين ان مثل هذه الامور اعواض
تنافي الجود حتى يتعين نفي تلك الاعواض عن فعله تعالى باعتبار انه جواد فلا تكرار ولا اعادة وهذا هو غرض الشارح
المحقق ولذلك قد فسر في جواب هذا الايراد للامام قول الشيخ فتخلص مستفيض اشارة الى ان الغرض في هذا
الفصل اثبات العوض في مثل هذه الافعال ليظهر منافاته للجود وفي السابق الاستكمال ليظهر منافاته

للغير هكذا ينبغي ان يفهم المقام ثم لا يخفى ان ذكر الشيخ معنى الملك والجود في هذا المقام لتقوية الدليل وتاييده والا فليسا
بصالحين لان يكونا مبنيين عليه بمجرد اطلاق الملك والجواد على الله تعالى وكون الملك والجواد بالمعنى الذي
فسره الشيخ على تقدير التسليم لا يستلزم المط والاطلاق الالفاظ لا يصلح بمجرده دليلا ما لم يثبت بان يثبت ان
لان هذا الاطلاق حق وموافق للواقع ولو اريد اثباته بهما لا بد من ان يتمسك بانه لو لم يثبت له الملكية والجودية
بهذا المعنى يلزم استكماله تعالى بالغير اما الملكية فظ واما الجوادية فلان العوض لا بد ان يكون كالا والا لم يكن عوضا
من الفعل واستكماله بالغير مح على ما بينا من ان كل شيء غيره فرتبته دون مرتبته تعالى فرجع الى الدليل الاول اذ لا ذكر معنى
الغنى وتوقف ايضا في توقف الملك والجود اذ لا موقف للدليل عليه بل الى ما حاصل الا ان الغرض بالغنى المراد قبيل ص
بهنا ما يستلزم الاستكمال وهو بالنسبة اليه تعالى فذكر الغنى والملك والجود كلها لتوضيح الحال وبيان افادة
زائدة على المطلوب كان زجا كالاول بعيدا عن سبيل الاشتباه وخفاء ما في الاوهام على ما هو دابه في اكثر المواضع قال
الحاكم وهذا البحث اشارة الى الفرق بين الكلامين قد عرفت تحقيق الحال بوجه لا مزيد عليه قال الحاكم
العقدة المذكورة في الفصل الثالث اه قد ظهر مما مر ان هذا الاخير مادة الايراد الذي ذكره لان الشيخ ذكر في
هذا الفصل الاولوية والحسن الذي ذكره في الفصل السابق ايضا والذي يحسم مادته ما ذكرنا ان الغرض في الفصل
السابق الزام الاستكمال وفي الفصل الزام الاستعواض فالفرق باعتبار المحمول هو النافع في المقام والحاسم
لمادة الايراد على ما ذكره الشارح المحقق واما باعتبار الموضوع فلا تم الاول في الفرق باعتبار الموضوع ان
تعالى ان ما ذكر في الفصل الثاني هو ان من يفعل شيئا لا لاجل انه يحسن به ويكون اولى له فهو مستكمل وفي هذا الفصل
هو ان من يفعل شيئا لانه لو لم يفعله لقبح به كان مستعيضا لا على نحو ما ذكره الحاكم اما اولا فلان الفرق ح اظهر واما
ثانيا فلان كلام الشيخ في الفصل الثاني كان في الذي ذكرنا فيما ذكره الحاكم بل ذكر ما ذكره الحاكم في مقام الاستدلال
الا ان يقال لما ذكر في الاستدلال ان من يفعل شيئا لاجل انه يحسن به لو لم يفعله لم يكن ما هو اولى به واحسن فيكون مسلوب كان مسلوب صح
كما الظهر منه ان من يفعل شيئا لاجل انه لو لم يفعله لم يكن اولى به واحسن كان ظهورا بينا فلا حاجة الى اعادته
ثانيا فلا بد ان يفرق بين الموضوعين على ما فرقه الحاكم او بين المحمولين على ما فرقه الشارح بهذا ثم لا يخفى انك قد عرفت
ان مادة الحسم مادة ايراد الامام لكن اذا قيل ان الشيخ ذكر في هذا الفصل قوله او يحسن به وقوله اعلم
ان الذي يفعل شيئا اه وهو تكرار فالجواب ما ذا قلنا ان الجواب ح ما ذكرنا ان الفرق باعتبار الموضوع
بين القضيتين ويمكن ايضا بالفرق الذي ذكره الحاكم وما ذكرنا اولى كما لا يخفى قوله اقول فيه نظر لانه اه
اقول بل فيه نظر لان مراد الحاكم ان موضوع القضية الثانية احد الامرين انما يحمل على القضيتين

لان

لان موضوعها القدر المشترك وح نقول لا تلازم بين موضوع القضية الاولى الذي هو من يفعل شيئا لو لم يفعله لكان تركه
حسنا وبين كل من موضوعي القضيتين اما الاول فلان موضوع القضية الاولى لا يستلزم ذلك الموضوع
لان ترك الحسن لا يستلزم القبح وهو ظ ولا يستلزمه ذلك الموضوع واما الثاني فلان موضوع القضية الثانية
لا يستلزم موضوع القضية الاولى لان عدم حسن الترك لا يستلزم ان يكون الترك تركا حسنا لجواز ان لا يكون الترك
ولا الفعل حسنا كما في المباحات وهذا بناء على تفسير الحسن بوجه لا يتناول المباح على ما فعله بعضهم ولا يستلزمه
موضوع القضية الاولى وعلى هذا لا يرد ما اورده المحشي بل نقول لو كان غرض الحاكم ان موضوع القضية هو
الامر المشترك ايضا فلا يرد ما اورده لان غرضه نفي التلازم من الجانبين بين الموضوعين وهو حاصل بما ذكره لان موضوع القضية
الاولى ولا يستلزم القدر المشترك المذكور لكن القدر المشترك لا يستلزمه بالبيان المذكور فلا ايراد لا يقال
ان الاستلزام من جانب يكفي في لزوم التكرار فلا بد ان ينفي الحاكم الاستلزام مطلقا لا الاستلزام من الجانبين فقط
حتى يكفي نافعا في دفع لزوم التكرار لانا نقول ذكر العام مع الخاص شايع متعارف ولا يعد مثله تكرارا
سيما ان يكون نفي الخاص اولا ثم نفي العام كما فيما نحن فيه فانه من الشيوع والتعارف بحيث لا يمكن انكاره اصلا
فافهم قوله وتعين ان يحمل قوله وما لا يحسن تركه اه فيه سهو ظ لان مراد الحاكم ان موضوع القضية الثانية وهو من يفعل
شيئا لو لم يفعله لم يكن عدم فعله حسنا لا يستلزم موضوع القضية الاولى وهو من يفعل شيئا لو لم يفعله لكان
تركه حسنا لانه يجوز ان لا يكون فعل شيء ولا تركه حسنا فمن يفعل ذلك الفعل يصدق عليه انه فعل شيئا لو لم يفعله
لم يكن عدم فعله حسنا اذ المفروض ان تركه ليس بحسن ولا يصدق عليه انه فعل شيئا لو لم يفعله لكان تركه حسنا
اذ فرض ان فعله ايضا ليس بحسن وكلامه منطبق عليه من دون تكلف ولا يرد عليه شيء اصلا ولا ادري ان ما ذكره
المحشي اي وجه له وما كان باعثا له على ذلك وكيف فهم هذا الكلام وبالجملة لا يخفى ان الامر عجيب كما لا يخفى قال
الحاكم لكن تفسير المتخلص بالمستعيض اه قد عرفت وجه هذا التفسير وقد غفل الحاكم عنه فافهم قال
الشيخ والعالي لا يكون طالبا لامر اه يريد ان كان غيره لان العالي لا يمكن ان يطلب شيئا لاجل السافل وكان
ذلك الشيء غرضا له كما نقول بعض ان الله تعالى يفعل الافعال لغرض نفع الغير لان نفع الغير لا يمكن ان يكون غرضا
لشيء الا ان يكون الملحوظ فيه حصول اولوية لنفس الفاعل وكمال له وذلك بالنسبة الى الباري تعالى محال واما
غيره من الامور العالية فلا استكمال بالنسبة اليها ولزم ان يكون محالا لكن الغرض انها لا تفعل لاجل السافل بان
لا يكون الملحوظ فيه الا السافل فقط وذلك مح لانه يلزم ح ان يكون الاستكمال من جهة السافل اذ لو كان الاستكمال
من جهة العالي لكان العالي ملحوظا ايضا لا اقول انه حين الفعل يلزم ملاحظة العالي حتى يقال انا كثيرا

ما يفعل افعالا لغايتها اغراض ولا محة يكون حصولها خير بهوا عليه منامع انا لا يلحظ من الفعل بل لتلك الغرض من فعل
الفاعل لا بد ان يكون شيئا لا يحصل الا فرجة من هو اعلى منه لان جهة السافل فافهم **قال** الشارح لان الفعل في نفسه
قد يكون في نظيره ان هذا البيان لتحسين و الاحسن ان يقال ان الفعل الذي يكون حسنا بالنسبة الى الغير اولى به اه
فافهم **قال** الشارح يعني انه لما كان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل لا يخفى ان هذا الحكم اما باعتبار الحركة او الارادة او جميعها
او مجموعها والجميع لا يخلو من خلل اما الاول فلانا لا نسلم ان المتحرك لا بد ان يكون مستكملا لا بد ان دليل يثبت انه كذلك و ان هذا
الحكم بديهي لكن مما الدليل على ان المتحرك لا بد ان يكون مستكملا كما سيوضح الشارح عليه لان الباري تعالى و العقول لا يباشر
التحريك ثم لا يجوز ان يحرك انه تعالى شيئا بالعناية وكذلك العقول انما يحرك العناية اولا حاجة غرض من جهة الاعلى
منا الا ان يقال انه اراد ان الباري تعالى والعقول لا يباشر التحريك على نحو تحريك النفوس للاجرام ونحو مع بعده انما الدليل على ان
تحريك النفس للبدن لا بد ان يكون لغرض وبانا هاهنا ان النفس الا يصلح دليل الكلية اذ يجوز ان يكون بعض تحريك لا يكون
لها لغرض في تحريكه بها ولو اريد ان الباري تعالى والعقول لا يحركان الفاعل يكون تحريكه على نحو تحريك النفوس
فهو مستكمل اخر وحقيقتها ان الباري ليس نفسا وكذلك العقل و هذا ما لا دخل له بالمقام ولو اريد انه لا يجوز ان يكونوا
محركا على سبيل الغرض فهو تكرار محض وتخصيص لغو اذ يعد ما ثبت انهم لا يفعلون لغرض اصلا فما وجه هذا الكلام
مع ان العقول لم يثبت ان ليس لهم غرض في الفعل مطلقا بل ليس لهم غرض حاصل من جهة السافل فلم لا يجوز
ان يحركوا و يكون غرضهم منه حاصلا من جهة الاعلى الا ان يخصص الغرض بالغرض الذي لا يكون كذلك وهو تكلف كذا
ومع هذا الكلام يرد على هذا الاحتمال ان ذكر الارادة مع التحريك لغو والظاهر ان لا يجعل الحكم شاملا للتحريك كما فعله
الشارح بل يقتصر على ما هو ظاهر كلام الشيخ من التحريك ونقال ان المتحرك يكون له غرض البتة بداهة فلا يجوز ان يكون
مع خلو عن الغرض فتحركا كما قال الشيخ وح لا يرد عليه شيء مما ذكرنا سوى ان ضم الارادة اليه لغو فافهم واما الثاني
فلانه ان اريد بالارادة مطلق الارادة ففيه اولا انا لا نسلم ان مطلق الارادة في الفعل موجب للاستكمال والا لاستعمل
لا بد من دليل وثانيا انه يلزم ان لا يكون الباري تعالى مريدا لاستحالة الاستكمال منه وهو مع بطلانه لا يناسب الحكم ايضا وان
اريد به الارادة الطبيعية والشوقية فهو تكرار محض ويرد ايضا على الوجهين ان ضم التحريك ايضا لغو وصله والامام
في كلام الشيخ هذا الوجه الثاني وقال انه لما اقام الدلالة على ان من يفعل بقصد فهو مستكمل و لا بد ان يكون
له فيه غرض سواء كان متحركا او لا فما الاحتمال ان يكون له غرض لا يكون فاعلا بالارادة وهذا اولى كان فاسدا ايضا
لكنه اقل فسادا مما ذكره الشارح وما ذكرنا ظهر حال الثالث والرابع ايضا ولا حاجة الى بيانه فافهم **قوله**
اقول لكن هذا الكلام على طبق كلام الشرح مبني على اه لا يخفى انه لا يلزم ان يكون هذا الكلام مبنيا على ارتسام
الصور

الحسن منه
القضاه
يكمن ه

الصور في ذاته تعالى اذ علم كعلم العلم السابق بعنوان الحصول لا يستلزم كونه بعنوان الحصول اذ يجوز ان لا يكون لشيء منها
بل بنحو العقلية ان يكون العلم السابق عين ذات الباري تعالى على ما هو الحق كما تبين مفصلا انشاء الله ونعم ظاهر العبارة
حيث ذكر التمثيل يشعر بالحصول ثم لا يخفى ان هذا العلم لو كان بالحصول فيمكن نقل الكلام اليه بان يقال الصور
العلمية لا بد ان يكون ممكنة لاستحالة تعدد الواجب فيكون ناشئة من ذاته تعالى ولا يجوز ان يكون صدورها بالقصد
والارادة ولا بالطبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف فيلزم ان يكون بعناية اخرى وهكذا او لو قيل انه
يجوز تلك الصور لوازم ذاته قيل فلم لا يجوز ان يكون الموجودات الخارجية ايضا على هذا النظام المشاهد لوازم
ذاته من دون حاجة الى العناية والفرق بين الصفات والافعال بان الفعل على النظام المشاهد يدل على علم
فاعله واما الصفة الكاملة فلا مشكل لان الصفة على التقدير كونها صادرة من الذات فكلها حكم العقل
والوجدان السليم كان لا يجد الفرق بينهما فان قلت على التقدير ان يكون العلم عين الذات ولا يقال بارتسام
الصور كيف يندفع الاشكال بان الموجودات الخارجية لعلها من لوازم الذات من دون حاجة
الى العلم بها قلت على هذا الاشكال اذ منشأ الاشكال المذكور هو ان بالقول بالصور العلمية يمكن ان يقال
في الموجودات الخارجية فاما اذا لم يقل احد بالصور العلمية فلا اشكال عليه بل حقيقة ما ذكر نحن هو
طلب الدليل على علمه تعالى وهو مقدمة من وجوه كما سيجي انشاء الله تعالى **قوله** وكذا الشعور بما ذكر الشيخ ان الحكماء
المحققين اه لا يذهب عليك انه لا اشعار بذلك اذ غاية ما فيه ان ما هو فعله تعالى صادر بالعناية
ولعل وجه الاشعار قول الشيخ النظام الكل اذ هو مشعر بان كل الموجودات منسلكة ان استثناء افعال العباد
منها على ما سيذكره المحشي لا وجه له ظاهرا اذ لو قام البرهان على ان مقتضى الوجود لا بد ان يكون هو الله تعالى
فيشمل افعال العباد ايضا وان لم يقم برهان عليه فالقول بما سوى افعال العباد ايضا رجم بالغيب
وما قيل في الفرق بين افعال العباد وغيرها من ان تلك الافعال حركات ووجوداتها ضعيفة يمكن صدورها
عن الممكن فضعيف ظاهر فتدبر **قوله** فان قلت العلم تابع للمعلوم كما هو المشهور اه لا يذهب عليك
ان تابعية العلم للمعلوم يقتضي ان يكون العلم بوجوده ثابتا في الوقت الذي يكون تابعا لوجوده في ذلك الوقت
وما يقال من ان المراد بالعناية ليس المراد به ان علمه تعالى بوجود الاشياء في اوقاتها سبب لحصول تلك
الاشياء حتى يلزم الدور بل المراد به ان علمه تعالى بخيرية وجود الاشياء في اوقاتها المخصوصة والتقيد
حصولها في تلك الاوقات وكونها على النحو الكائن في الواقع نظاما او على ترتيبا احسن هو علة وجودها
على هذا النحو المشاهد وعلى هذا لا دور لان التابع للوجود هو العلم بالوجود والعلة للوجود هو العلم بالخيرية

يكمن ه
نقله

الوجود موافقة للنظام اللائق بما يختلف طرفا الدور فان قلت العلم بالجزئية الوجود ايضا لا بد ان يكون تابعا لمتبوعه
ما ذا قلت متبوعه جزئيته في الواقع الثابتة له لا باعتبار معتبر وفرض فارض فان قلت ثبوت الجزئية للاشياء
في الواقع يقتضي ثبوتها فاين ذلك الثبوت قلت ثبوتها في علم الله تعالى الذي عين الذات ولا يلزم ان الصفات بوجه
الشيء بصفة تقتضي ازيد من هذا الثبوت فان قلت ثبوت الاشياء في علمه تعالى الذي هو عين الذات
ايضا تابع فالمحذور منه قلت العلم التصوري لا يتم انه تابع لشيء انما ذلك في العلم التصديقي والعلم التصوري ان كان صورة
لشيء ولوحظ على انه مطابق لما يخرج عنه وكان هذا العلم ملاحظا بالواقع فلا بد له من مطابق وفي نحية له والا فلا
لشيء علمها بنفس الماهية الذي يشبهه علمنا التصوري بالاشياء فهو لا يلزم ان يكون تابعا لشيء وعلى هذا واما علمه تعالى بان الشيء
الفلاني وجه خير في الوقت الفلاني وموافق للنظام الاكمل فهو باعتبار ان هذا الشيء الكائن في علمه على النحو الاول هو بحيث
يصح ان ينتزع منه العقل الذي لا يحتمل سواء استعداد منه الجزئية والموافقة للنظام وليس الحكم عليه بتلك الجزئية بفرض
فارض واعتبار معتبر وهذا هو معنى تابعية العلم للمعلوم وموافقته للواقع وبعض الاشياء هذا العلم الحاصل له تعالى
الموافق لما هو الواقع سبب لوجود الاشياء في اوقاتها اللائقة بها على النحو الشاهد في الوجود على تفصيلها
وترتيبها من غير لزوم محذور على ما عرفت فافهم قال الشارح لا يمتنع ان العلل الغائية لا تفعل لغرض انه اعلم ان الشارح
في نقد المحصل حمل كلام الحكماء في نفي الغرض عن فعله تعالى على معنى يوجب ما فيه معترضا على الماتن واما قول الفاعل
لغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم لا ينفون تشوق الاشياء الى كمالاتها
والا لبطل علم منافع الاعضاء او قواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وسقطت العلل الغائية
بالمرة من الاعتبار بل يقولون ان افاضة الموجودات عن مبدئها تكون على الكمال ما يمكن لا بان يخلق ناقصا
ثم يكمل بقصد ثان بل تخلق متشابها لا كالة لا باستئناف تدبير ويعنون بالغرض استئناف ذلك التدبير في الاكمال
بالقصد الثاني اما اهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله ان يوصف بحسن وقبح
فيكمل من الناقصين بعدهم قبل استكمالهم وكثير من المحكمين بحكمهم لا لعين غايات وكمالاتهم ولا تسبيح في افعاله
بلم وكيف انتهى وانت خبير بان هذا المعنى ان الله تعالى لا يخلق الخلق ناقصا ثم يكمله بقصد مستانف ثان رجعه
حق ويقول به الحكماء الضالال ان العلم بجميع الامور كلياتها وجزئياتها حاصل له تعالى في الازل فلا يتصور
ذلك المعنى في حقه تعالى لكن القول بان مرادهم من نفي الغرض هو هذا المعنى فقط انه يكابره اذ مع تعدد ارادة
ذلك المعنى من هذا اللفظ ان معنى ما ذكره في مقام الاستدلال على هذا المطلب على النحو الذي ذكره الشيخ وفصله
وان بطل بالمفصل ثم ما اورده على الامام من كون هذا الحكم اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم

لا ينفون

لا ينفون تشوق الاشياء الى كمالاتها الى اخر ما ذكره يرد عليه ان الامام نفى الغرض عن فعله تعالى بهذا الوجه وهو لا يستلزم نفي
تشوق الاشياء الى كمالاتها ليبطل علم منافع الاعضاء وغيره مما ذكره لجواز القول بنفي الغرض مع القول بهذا التشوق
كما ذكرنا اول هذا البحث في تحقيق مذهب الحكماء ثم يمكن ان يقال ان الامام قال في المحصل في هذا المقام مسئلة الحق انه لا يفعل
تعالى شيئا لغرض خلافا للمعتزلة واكثر الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره
ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض من الممكنات فيمكن ان الله تعالى قادر على ايجاده ابتداء فيكون ذلك الفعل عبثا انتهى وهذا
يدل على نفيه التشوق المذكور اما اولا فلانه قال خلافا للمعتزلة والفقهاء والفقهاء انما يقولون بان الحكم بالقصاص
مثلا انما ورد من الشارع ليزجر الناس عن القتل فنفي هذا القول قول بعدم التشوق الا ان يقال لعل الفقهاء
انما يقولون بان الحكم بالقصاص مثلا انما ورد من الشارع ليزجر الناس عن القتل وكان ذلك الانزجار غرضا له
بالمعنى الذي بينا انه هو مراد الحكماء من نفيه في افعال الله تعالى فتأمل واما ثانيا فلان دليله الثاني يقتضي ذلك اذ على تقدير
صحة ما ذكره ينتفي التشوق المذكور مثلا لا يجوز خلق الرجل للنسل ولئن لم يكن غرضا بالمعنى الذي ذكرنا لانه تعالى قادر
على ايجاد النسل ابتداء فيكون خلق الرجل عبثا وبهذا ظهر انه فهم من نفي الغرض نفي التشوق المذكور فان قلت على تقدير
القول بالتشوق ما جواب ما ذكره الامام من الدليل الثاني قلت جوابه انا لا نسلم انه يمكن ان يوجد ابتداء كل شيء ابتداء
مثلا لا يمكن ان ينقل الجسم من مكان الى مكان اخر بدون الحركة الى غير ذلك هذا ثم لا ادري لم قال الشارح ان هم انه
من غرض الحكماء من الحكم الذي قال ان الامام اخذه منهم واستعمله في غير موضعه لان غرض الحكماء من نفي الغرض عن افعاله
تعالى عدم خلقه للخلق ناقصا واستكماله باستئناف تدبير على ما ذكره وهذا الحكم ظاهر انه لا مدخل له في اثبات
هذا المطلب في نفي الغرض من هذا الحكم على ما معناه اذ الغرض الذي ذكره ان الفاعل لغرض يكون مستكملا ليس كان
المراد به استئناف التدبير المذكور فظاهر انه لا معنى له ولو سلم انه معنى فكيف يورد على الامام انه اخذ هذا الحكم
من الحكماء او استعمله في غير موضعه اذ يجوز ان يكون مراد الامام ايضا من نفي الغرض هذا المعنى وكان استعماله لهذا
الحكم في هذا المقصد ايضا لائقا في موضعه الا ان يتمسك بالوجهين اللذين ذكرنا انفا انهما يدلان على ان
مراد الامام نفي التشوق وعلى هذا لا يمكن ان يحمل مراده على ما ذكره ولئن كان المراد به معنى اخر وهو المعنى الذي ذكرنا
في بيان مرادهم او نحوه فلم لم يحمل كلامهم في نفي الغرض على هذا المعنى وحمله على ذلك المعنى البعيد الذي ذكره
حتى لزم عليه نسبة الخطأ الى كلامهم في هذا الموضع فتدبر قال الشارح ولا اقول ليس المقصد من سلبه
الفضول الى اخره اعلم ان الظاهر ان الامام ما ذكر هنا ان المقصد من سلبه الفضول ان كل فاعل بالقصد والاختيار
فهو مستكمل بفعله بل قال بعد تقريره تفصيل الغائية وههنا ان الفضول المذكور في مسئلة ان كل

فاعل بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفعله وهذا وقع منه على سبيل المسامحة بدليل انه ذكر بعده متصلا به
واما وجه نظم هذه الفصول وكيفية ترتيبها فنقول ما اقول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقصد والاختيار لما
كان غنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا والتوالي باطلة فالمقدم مثله انتهى وهذا صريح في ان المقدم ان الباري
تعالى ليس فاعلا بالقصد والاختيار اي للغرض لانه فهم ان الفعل للغرض هو الفعل بالقصد وهو بعينه ما ذكره
الشارح فظهر ان ما ذكره اولا وقع على سبيل المسامحة فافهم قال المحاكم واقول لا شك ان الانسب ان آه لعل
مراد الامام انه تعالى اذا يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا التزاما انه يلزم ان لا يكون غنيا باعتبار ان من
فعل ما وجب عليه لم يكن مستحقا للذم اذ من لم يفعله كان مستحقا للذم اذ على هذا يكون طالبا لنفي تلك الاولوية
ودافعا عنها بالملك المذمة فلا يكون غنيا اذ الغني ما لا احتياج في كماله الى الغير وانه عين اول النزاع فلم لا يجوز
ان يكون انه تعالى مستفيدا لنفسه تلك الاولوية او دافعا عنها تلك المذمة بالفعل فان قلت الغني ما لا يكون
محتاجا في كماله الى الغير قلت لا نم اولا ان الغني هو ما لا احتياج في شيء من الكمالات اليه الى الغير ولو سلم ان معناه
ذلك فلا بد من اثبات هذا المعنى له تعالى بالبرهان اذ الاتفاق على الاطلاق عليه تعالى ليس بحجة عقلية وعلى
هذا لا يرد عليه ما اورده المحاكم ولا بد في دفعه من التمسك بما ذكرنا سابقا فافهم قال المحاكم ولعل المراد
انه لو عني بقوله آه فيما ذكرنا غنية عن ارتكاب هذا التوجيه البعيد قال الشارح ان تعالى معناه لو فعل
على وجه يستكمل به آه قد عرفت ان الامام ايضا حمل على هذا المعنى لكن لا يسلم ان التالي باطل على ما فصلنا قال
الشارح لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ما لم يكن ذلك الشيء فقد ظهر مما ذكرنا ان الامام لا ينكر ذلك لكن يقول
عدم التمامية بهذا المعنى لا بد له من دليل ومجرد اطلاق الغني عليه تعالى وحمل الغني منافيا لهذا المعنى لا يكون
حجة عقلية فايراد هذه المقدمة في جواب ايراده لا وجه له بل لا بد في جوابه من اجراء ما ذكرنا سابقا من
ان الفعل وما يترتب عليه لا يجوز ان يكون كمالا للفاعل فافهم قال الشارح والحكم بان هذا ايضا آه قد عرفت
ان الامام لا يقول بان الحكم بان المستفيد لشيء لا يكون تاما ما لم يكن ذلك الشيء اقناعي حتى يقال انه ليس كذلك
بل الحكم بانه لا يجوز ان يستفيد انه تعالى شيئا من الاولوية ودفع المذمة من فعله وتعالى تام بالمعنى الذي يتنازع
بهذه الاستفادة اقناعي ولا بد له في هذا المقام الذي لا بد فيه من البرهان من برهان او حجة فافهم قال
الشارح مفوض الى من نظر في الكلامين لعل مراده من الكلامين كلامه وكلام الامام وهو كما ترى اذ النظر
في كلام الامام بما لا مدخل له في الحكم باقناعية الحكم المذكور وعدمه ولا محل له غيره ظاهر ايضا تامل قال
المحاكم ولهذا اول الشارح معناه لو فعل آه قد عرفت ان مراد الشيخ ان حاصل الدليل لو كان مستكملا

بفعله

بفعله كان مستكملا بفعله وهو الزام الشيء على نفسه ان يكون من الشيء غير المقدم حتى يكون هذا الجواب الشيء في مقابلة ما اراده ما ذكرنا
من ان الاستكمال بالفعل وعدم تمامية تعالى معاذ الله من حيث ان يكون الفعل او ما يترتب عليه كمالا له لا تم استحالته لا بد له
من دليل وعلى هذا لا ينفع جواب الشيخ في دفعه فافهم قال المحاكم فربما يكون على خلاف الارادة بل لا يلزم هذا ايضا اذ يجوز
ان يتحرك شيء بغيره ولا يكون ذلك الغير طبعا ولا ارادة وما ذكره من ان الحركة القسرية لا بد لها من عائق طبيعي او ارادة
فمما لا فائدة فيه فتذكر قوله فاذا اخرجه القاسر عن ذلك الوضع آه فيه ما مر سابقا انه يجوز ان يطلب شيء مكانا مثلا
بالطبع ولكن اذا كان خارجا عنه لما كان امكنه ان يتحرك اليه لعدم امكان احداث الكيفية التي يسمونها بالميل في نفسه
او لغيره كاستحالة الحركة عليه لكن لا يبعد ان يقال في نظائر هذا انه فرضنا جواز هذا المعنى وقلنا ان عدم امكان
الحركة الى المكان المذكور لا ينافي اقتضاءه له بالطبع ويكون ما يترتب على اقتضائه له بالطبع ان لو وجد
في هذا المكان دون سائر الامكنة اذ لا بد له من مخصص لانه لا يخفى ان مثل هذا الشيء بعد خروجه عن ذلك المكان
لما لم يكن فيه مبدأ ميل اليه فكانه لا معاوقة فيه مع ما اخرجه منه وعرضهم من اثبات وجود الطبع في الحركة
القسرية هو ان يكون معاوقا للمعاوق لا يحصل من وجود ميل بهذا الطبع ذلك الغرض فلا فائدة فيه
فتدبر قوله فيلزم جواز الحركة الوضعية الطبيعية بعد ما ثبت ان جواز الملزوم بالنظر الى شيء يستلزم جواز اللازم بالنظر ظ الذي
اليه قوله وقد ثبت امتناعه آنفا فيه ان الدليل الذي اقامه على امتناع الحركة الوضعية الطبيعية لا يدل على امتناع
مثل هذه الحركة بانه اذا فرضنا ان الفلك تقتضي سكونا بالطبع اي وضعا خاصا فاذا اخرجه القاسر عن ذلك الوضع
وزال ذلك القاسر يلزم ان يتحرك بالطبع الى ذلك الوضع وذلك يمكن بما قبل تمام دورة لان القاسر ان اخرجه عن وضعه وحركه
دورة تامة او دورات تامة وزال فهو على وضعه الطبيعي ولا حاجة الى ان يتحرك اليه وان حركه دون تامة او
دورات ولكن لا يتم الدورة الاخيرة وزال فعند ذلك يمكن ان يتم بالطبع تلك الدورة حتى يعود الى وضعه الطبيعي
واذا كانت حركة الطبيعية اقل من دورة وكان غرضه الوضع الذي يحصل بعد تمام الدورة فلا يجري الدليل
المذكور فيه اذ لا يمكن ان يقال انه يطلب وضعا ويهرب منه بل اذا وصل اليه يسكن نعم يهرب من الاوضاع السابقة
عليه وهي لا يكون مطلوبة هذا وبما ذكرنا ظهر انه يمكن اسناد منع جواز الحركة الوضعية الطبيعية بسند آخر غير ما ذكرنا
من ان جواز اللزوم بالنظر الى العقل لا يستلزم جواز اللازم وهو انه يجوز الاخراج بعد خروج القاسر اياه عن وضعه لزوم
الطبيعي الى حركة للعود اليه لجواز ان يصد القاسر اليه بتمام الدورة لكن منه ان قبل تمام الدورة يجوز
بالنظر الى الفلك زوال القاسر وح لا بد من الحركة في عوده الى الوضع الطبيعي فافهم قال المحاكم والمعتمد في ذلك
ما مر في النمط الثاني آه قد عرفت ما فيه ايضا قوله اقول لا يخفى على المنصف انه يجوز زوال القاسر الى آخره

فهو وجه آخر فظهر انه لا معنى لنفي التجدد والتقدم على هذا الوجه ولا يتوهم ان ما ذكرنا هو بعينه ما سيذكره الحاكم لان ما سيذكره
هو عدم الاحتياج لا نفي التجدد والتقدم ~~على هذا الوجه~~ وما ذكرنا انه باطل في نفسه فتدبر قال الشارح اما موجود الطبيعة
او معدومها دائما الظاهر ان يقال اما موجود الطبيعة دائما او معدومها دائما او لا يكون موجودا ثم يوجد او بالعكس
واما ما ذكره فمعناه ان الحصر الذي فيه تم والظاهر هو في بيان الطاله سيظل الاحتمال الثالث على الوجه في عدم ذكره
اولا ولعل لفظة دائما وقعت سهوا قال الشارح والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اه فيه ان العقل يجوز ان
يريد الامر الكلي لا لنفسه بل للسماء فان قيل لا يجوز ان يريد الكلي لاجل السافل قلنا فيه انه لا يجوز ان يريده على
سبيل كونه غرضا للعقل واما على سبيل العناية بالسافل فلا كما في غيره فان قيل لا بد ان يكون تحرك السماء
بريدا لاجل نفسه فيصح هذا الوجه لا الوجه الاول ولو قيل انه يكون من قبيل الحركة القسرية فيصح على الوجه
الثالث ولو قيل ان هذا المراد الكلي الذي يريده العقل للسماء اما ان يحصل فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا
يحصل اصلا فيلزم اليأس فالانقطاع فنقول اولا انه منقوض بالمراد الكلي الذي اعتقد الشيخ انه للنفس
المجردة للسماء وثانيا انه يجوز ان يكون المراد الكلي مرادا في ضمن جزئياته المتعاقبة الغير المتناهية قال الشارح
وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد اه لا يخفى ما فيه من التكلف لانه بعد ما قال انه قد تبين ان في حركة السماء
لا بد من ارادة كلية وجزئية ثم بين بعد ذلك بوجوه ثلثة ان الارادة الكلية لا يمكن ان يكون للعقل فلم يبق
الا ان يكون لنفسها ثم وفي الوجه الاخير صرح بان صاحب الارادة الكلية لا بد ان يكون مرتبطا
بها ارتباط نفوسنا بابداننا اي وجه لهذا الاخفاء واي فائدة فيه ومثل هذا الاشكال يقال في الطرفين
انه يركب الاعل ويخفى العسق قال الشارح والسر هو ما يوجب القطع اه لا يخفى ان هذا هو الذي ذكره ثانيا
في الوجه الثالث فكيف صار ههنا سرا ولعل في كلامه سرا لا افهمه والله تعالى اعلم الحاكم فنقول اولا ان اثبات العقل الشيخ ح
وهو يتوقف اه فيه نظر لان اثبات العقل لا يتوقف على نفي كون المراد محسوسا اولا اذ يكفي ان يقال المراد ما لو كان
ذات المعشوق او حالا او شبهه والاولان باطلان فتعين الثالث والشبه اما مستقر او غير مستقر والاول
باطل وغير المستقر لا بد ان لا يكون غير متناه فيكون للمعشوق كمالات غير متناهية بالفعل وما له كمالات غير متناهية
بالفعل هو العقل فلا حاجة الى التقسيم الاول والاعتراض يمنع ان ما له الكمالات الغير المتناهية بالفعل
هو العقل مشترك بين الوجهين فافهم الحاكم والمقدمات الباقية مستدركة قطعا لم نجد مقدمات باقية
في كلام الشيخ والشارح اصلا بل ما ذكره الحاكم ليس الا ما ذكره الشارح بعينه باد في تغيير في العبارة كما يظهر عند المراجعة
الحاكم ولو حذفت هذه المقدمة اه لا يخفى ان الشارح كان مقصوده من قوله وبالجملة لا يكون من كمالات

النفس ابدا انه يجوز زواله بالنظر الى الطبع وعدم الكون لا يجديه وان اريد جواز زواله بالنظر الى الواقع فغير تام اذ يجوز ان لا يكون
ظننا فاسدا بل لعلنا ذكرنا ومع لا بعد في تجويز عدم جواز زواله كما لا يخفى قوله والصفات عدم مثل الحظ اه فيه انه مما منع
قال الحاكم لكنه منقوض بالمراد الكلي العجيب من الحاكم انه قدم المناقضة على النقض مع ان حقه كما ان في غيره
قوله وذلك لان تحصيل الكلي اه فيه انه على هذا لا يكون الخط تحصيل الكلي نفسه بل ارادة الكلي وهو حصول الجزئي
جزئياته المتعددة وهو بعينه ارادة الشيخ ولعله لهذا قال فتامل قوله وهذا البحث كما ذكره اول البحث اه
فيه انه ليس هذا البحث ما ذكره اول البحث لا الحاكم ورده لما ان الحاكم اورد منعين ثم ذكر انه نقض عن المنع ونقول
ان الدليل منقوض بالمراد الكلي اندفع النقض في المراد الكلي بوجه يكون جاريا في المراد الجزئي لا ياتيه فيه ولعل كان
هذا الوجه الوجه الذي اورده الحاكم في المنع الاول ان يقال ان الحاكم سلم منعه واورد النقض وقع لا ينبغي ان يعترض
بانه لكنه كان المراد بالتسليم اعم من الغير علما بما اشرنا اليه وقع لا محذور ورد انت خبير بان الحاكم اذا لم يرفع
البدع عن طريقة المشهورة وكان اورد النقض قبل المنعين لما كان يتوجه عليه شيء فافهم قال الحاكم لا يجوز ان يكون
هو العقل لا يخفى انه لو كان هو العقل فلا يفترق منهم ههنا ان اثبات العقل لكن بعضهم لذلك اما انما على ما ذكره
الشارح من ان الغرض الاحيا للشيخ ههنا ليس اثبات العقل بل بيان عرض تحرك الافلاك وهذا لا يحصل
الا بعد ذلك النفي كما لا يخفى واما ان لا يراد بهم اثبات العقل مع اثبات تعدده وانه كامل بالفعل وله كمالات
غير متناهية وهذا انما يحصل بما ذكره فافهم قال الشارح وقد يتوهم في اول النمط الثالث ان الحركة لا تبد
عليك انه لم يتوهم ذلك في اول النمط الثالث ولعله نافيه لا ينبغي اصلا كما يظهر من الرجوع اليه مراجعة ثم لا يخفى
ان على ما ذكرنا من انه لم يثبت ان تحرك السماء لتحركها لانه احسن واولى به يحصل احتمال ان يكون ذلك
يكون تحركها لنفسها لاجل انتفاع السافلات لا يكون النفع غرضا بل من باب العناية ولانهم لا يقولون ان
النفس لا يمكن ان يكون فعلها للغاية بل يجب ان يكون للعوض ومن بعد ثم فعله العبث قال الشارح
ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتقدم اه فيه اولا ان عدم التجدد والتقدم في المراد الكلي غير تام لم لا يجوز
ان تحصيل الامور الكلية على سبيل التعاقب والتجدد كالامور الجزئية لا بد ان ينفيه من بيان وما ذكره سابقا لا ينهض
بذلك وثانيا نقول ان هذا المراد الكلي الذي يقولون به في حركة السماء اما متجدد متقدم اولا فان كان
متجددا متقدما فقد بطل ما ذكره من ان المراد الكلي لا يكون متجددا متقدما وان لم يكن كذلك فلم لا يجوز ان يكون
هذا المراد الكلي للعقل ولو تمسك بان المراد الكلي اما موجود دائما فلا معنى لان يطلبه العقل بالحركة او
ليس بموجود ثم يوجد وهو الضابط لان العقل لا يجوز ان يقال كان غيظا لم يزل ثم انفقود ثم حصل

لنفو

الحركة التي لا يكون حاصلا فيه لئن ثبت ان المطالب الذي يطلب نيل ذاته او حال منه يكون كمالا للمتحرك بزعم انه يتوقف الدليل
عليه حتى يرد ما ذكره الحاكم بل الماتن في الشرح السابق لئن مراد الشيخ بالمطلب الذي يطلب نيل ذاته او حال منه هو الذي لا يتيسر
تحصيل الوجود بل تحصيل بالحركة كما يفهم بعد ما ذكر المعشوق الذي ينال بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة اشارة
الى حاصل الكلام وهو انه قد لا يكون حاصلا وتحصيل بالحركة الشبيهة وعلى هذا يلزم اما ان يعقب او يطلب المحال
وعبر عنه بالكمال لا يتوقف المطلب عليه بل لا انتفاء عليه الكمال في عرفهم اذ عرفوا الحركة بانها كمال اول فيكون ما يحصل بالحركة
كمالا ثانيا ولا حاجة الى الدليل الذي ذكره الحاكم من ان ما ينال بالحركة الدورية آه اذ يكفي في اطلاق الكمال عليه ما ذكرنا
فانهم قال الحاكم فلنا الحصر تم لجواز ان يكون لموافقة او الشبيه [illegible] فيه ان الموافقة او الشبيه ليس الا المحسوسات
لئن الموافقة حسية بناء على حملها على الاحساس لكن الشبيه ليس بحسية قطعا الا ان يحمل على حصول الشبيه الحسي وفيه
بعد والكلام فيما اذا كان المراد محسوسا ولعل الحاكم اراد بكون المراد محسوسا ان يكون المحسوس موجودا متحصلا [illegible]
الحركة ويكون مطلوبا بالحركة وقد يجوز ان يكون المراد محسوسا بهذا المعنى ويطلب بالحركة موافقة او الشبيه ولئن كانا
عقليين وكذلك يحمل الكلام على ان المراد اي الحاصل بالحركة اما محسوس او لا وقد لا يرد بهذا الايراد فانهم
قال الحاكم واثبات [illegible] به احواله غير لازم والقضايا يمكن ان يقال ان ما ذكره الشيخ من ان الشهوة والغضب يختصان
بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ ان اريد به ان اللذة الحسية
منحصرة في الرجوع من الحالة الملائمة الى الحالة غير الملائمة فبطلانه ظاهر اذ نجد بديهة ان اللذات الحسية قد تستمر مدة مديدة
وفي جميع تلك المدة اللذة حاصلة مع انه في غير آن الحدوث ليست رجوعا من الحالة الغير الملائمة الى الحالة الملائمة
وقد يجوز ان يكون للفلك لذة حسية دائمة يكون حصولها بالحركة الدائمة ولا يلزم عدم تشابه احواله مثلا
نقول ان يكون تماس الافلاك بعضها مع بعض يكون لذة لها متشبهة بلذة المباشرة في الانسان ويكون
مدة دائمة بدوام الحركة من دون لزوم الاختلاف في احوالها ولئن اريد ان اللذة الحسية منحصرة فيما ذكر
بل اراد ان اللذة الحسية المختصة بالجسم الذي يتغير من حال الى حال منحصرة حتى يقوم عليه البرهان ولكن اللذات التي
فينا كذلك لا تستلزم الكلية وسقوط [illegible] ولو قيل اراد ان الشهوة منحصرة في الرجوع الى الحالة المذكورة لا اللذة
فقد علمت ان التسليم بعيد بل منع حصر الارادة الحسية في الشهوة والغضب في غاية الظهور فانهم قال الحاكم
اذ لو كان له ارادة فاما ان يحصل آه ولو قيل انه يجوز ان يكون له ارادة غير مستقر محفوظا الى غير النهاية بتعاقب
الافراد فهو جواب ايضا على ما سنذكره في العلاوة في مقام النقض التفصيلي ولا نسلم انه قد يرجع بهذا الايراد
للمانع مع علاوة الى ايراد واحد ولم يكونا ايرادين لان الاول نقض اجمالا والثاني تفصيلا ولا يلزم من

الكمال

الكمال اندفاع النقض الاجمالي بالنقض التفصيلي لئن يصير الايراد ايرادا واحدا ويحتاج الى الاثبات على ما هو الشائع المعمول فانهم
قوله ثم يمكن ان يقال المطلب المحسوس آه على هذا الحصر منع استحالة الشهوة والغضب على الفلك اظهر كما لا يخفى قوله
وينقل الكلام اليه ولا ينتهي يمكن ان يقال كل فلك [illegible] بطلب التشبه بما فوقه الى الفلك الاعلى وهو يتشبه
بالباري تعالى وعلى هذا لا محذور ولا يرد عليه ما سنذكره بعد ذلك على ايراد جواز التشبه بالباري وسيجيء الكلام فيه ان شاء
تعالى قال الحاكم المكنك دفع هذا الاعتراض آه [illegible] او بعضها آه حيث ان بعضها حالا ما [illegible] لئن يكون الامر
الذي اريد بالحركة حصول ذاته سواء كان زائدا محسوسا او لا امرا غير قار مستمر محفوظا بتعاقب الافراد الى غير النهاية
قوله ان الحركات المختلفة بالنوع آه سيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى قال الشيخ والفلك لا يمكن ان يتغير
[illegible] آه فقد مر انه لا دليل عليه قال الشيخ فاذن لا خروج لها من القوة الى الفعل الا في الوضع ظاهر الكلام
انهم ارادوا ان خروج الفلك من القوة الى الفعل في الوضع كمال له وتشبه له بالعقل من حيث انه لا قوة له بل بالفعل
في جميع كمالاته وبهذا الاخير [illegible] كما قال الامام لئن [illegible] بعيد عن العلم ويقولوا غرض استخراج الاوضاع
من القوة الى الفعل عد علينا بحثونا انتهى فالاولى ان يكتفوا بان يقولوا انه بالحركة وحصول الاوضاع بسببها
يصير متشبها بالعقل باعتبار حصول تعقلات له او نحو ذلك ولا بعد في ان يصير الاوضاع معدة
للعلوم والتعقلات فافهم قال الشيخ وانما يجري ما بالقوة فيها فيخرج الى الفعل وقد ضمير فيهما راجع الى
احوال الوضع المذكورة قبل والمراد ان القوة تجري في الاوضاع فقط في الفلكيات او سائر احوالها بالعقل
سوى الوضع فيخرج في الوضع ايضا الى الفعل مهما امكن ليصير متشبها بالمعقول كاملا فافهم قال الحاكم
على ان انتظام الكلام في الشرح لعل مراد الشيخ بقوله لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا الكان طريق
التشبه واحدا وقد لا يحتاج الى تقدير كبرى وينتظم مع قوله وذلك لان الجسم آه اذ على هذا يكون الدليل منطبقا
على ما قبله كما لا يخفى قال الحاكم ومن الظاهر ان عدم اقتضاء الوضع آه لان الكلام في اختلاف الحركات واختلافها
باعتبار اختلاف الجهات وحدود السرعة والبطوء ولا مدخل فيه لاختلاف الاوضاع قوله بل يقال
لعل بحريها وحسيها يتغير تلك الاحوال لا يخفى ما فيه قال الشارح والشيخ انظر ذلك بانه يقتضي آه فيه منع ظاهر ايضا
يمكن ان يقال لعل نفس كل فلك يكون غرضها التشبه بنفس الفلك المحيط به ولا بجسمه وظاهر ان التشبه بالنفس لا يستلزم
ان يكون حركة الفلكين متشابهة اللهم الا في السرعة والبطوء لا يقال اذا كان نفس الفلك المتشبه به تحركه
للفلك على نحو خاص فينبغي ان يكون نفس الفلك المتشبه به ايضا تحركه على هذا النحو الخاص والا لم يحصل التشابه
لانا نقول انتم تقبلون ان الفلك يتشبه بالعقل باعتبار الحركة مع انه ليس للعقل حركة اصلا فلم لا يجوز

يعني في السماويات بحسب العقل
اعلم ان عبارة المتن
على ما هو موجود في الشرح
الذي عندنا وانما يجري
ما بالقوة فيها صح منه

لان تشبه بنفس فلك آخر مع اختلافهما في نحو الحركة هل هذا الا تعسف قلت التشبه بالعقل باعتبار ان الحركة تخرج الاوضاع
من القوة الى الفعل فنفس الفلك بالفعل من جميع الجهات لتعذر الامكان فتشبه العقل لانه ايضا بالفعل من جميع الجهات
والنفس لا يكون بالفعل من جميع الجهات فلا بد في التشبه بها من ان يكون التشبه ايضا شبيها في الافعال وغير ذلك في جعلها
الحركة على النحو الخاص قلت اذا كان الغرض مجرد الخروج من القوة الى الفعل فيلزم ان يكون جميع حركات الافلاك
متشابهة على ما سينقل الشارح من الامام ما يقرب منه فظهر انهم قائلون بان الحركة على النحو الخاص لها مدخل في
التشبه بخصوص عقل مع انه ليس متحركا اصلا ويجوز ذلك في التشبه بالنفس ايضا مع ان في التشبه بالنفس ايضا
يمكن ان يكون الغرض الخروج من القوة الى الفعل لان نفس الفلك وان لم يكن بالفعل من جميع الجهات لكن نفوس
الفلك الاعظم مثلا لما كان تحرك التشبه بالباري تعالى ويخرج الى الفعل لتعذر الامكان فتشبه بها نفس
الفلك الثاني وتخرج هي ايضا الى الفعل لتعذر الامكان وهكذا فافهم قال الشارح والجواب عنه مضافا الى ما مر
الان من انهم ما ذكره سابقا بقوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم اه وانت خبير بانه ليس فيه حديث الهيولى
ولعله احال الهيولى على الطبيعة وعرضه ان ما ابطل سابقا استناد الاختلاف الى الطبيعة ابطل استناده الى الهيولى
ايضا ثم انه يرد عليه ما اورده المحاكم ثمة فيجري فيه ايضا ما ذكره المحشي من الجواب والايراد عليه فافهم قال المحاكم
ولهذا اعرض عن الطريق الاول اه هذا صريح في ان الاعتراض الاول هو ما قيل بل والاعتراض الثاني ما هو
في ذيله وهو الظاهر من كلام الشيخ لكن الامام في تفسير هذا الكلام ذكر الاعتراض الاول واورد الايراد الذي نقله الشارح
عليه ثم ذكر الاعتراض الثاني وهذا ايضا ظاهره انه فسر كلام الشيخ على وفق ما فسره المحاكم لكنه
بعد ذلك قال ثم لما فرغ عن هذين الجوابين قال بل اذا كان الاصل هو انه الا كون ما ذكره وهذا صريح في ان
الجوابين سابقان على هذا القول وعلى هذا يشكل ان الجواب الثاني ما ذا لعل الامام سهى في هذا الكلام
الثاني او وهم ان قول الشيخ ونحن نقول لو جاز الى قوله وكان لقائل اشارة الى الاعتراض الثاني وقوله
وكان القائل ان يقول الى قوله بل اذا كان الاصل اشارة الى الاعتراض الاول وهذا ليس ببعيد لكن الظاهر على هذا
ان يعكس الامام قوله السفلي بسبب الاعتراضين فافهم قوله واما وجه الكلام بهذا الوجه اذ لو حمل
اه لا يخفى ان هذا التوجيه بعيد كل البعد ومع ذلك يرد عليه ما ذكره من ان القاصد من حيث هو قاصد
يكون النقص وجود ان مقصوده اي ما يحصل منه مقصوده لان ارادة ما يحصل منه مقصوده السافل فيمكن
فيه اي فيما اذا فعل العالي لاجل نفع السافل نفسه انه اذا فعل احد فعلا لاجل نفع شخص فالفعل الذي مقصوده تحصيل
من ذلك الشخص حين يلزم ان يكون النقص من ذلك الشخص وهو ظاهر فلا يلزم فيما نحن فيه ان يكون الكامل

النقص

النقص من السافل لكن مراده بالقصد والفعل حين يكون حاصل الكلام ان القاصد يكون النقص وجود امر قصده وفعله الذي
يحصل منه مقصوده مع ان الكمال منه فقط انه لا يلزم ما هرب عنه من نفي الفاعل المختار اذ يجري الدليل فيه بعينه ايضا
كما يجري فيه اذا حمل الكلام على ظاهره وهو ان القصد انقص من المقصود ولا يجوز ان يستفاد المقصد الذي
هو اكمل من القصد وجوده من القصد الذي هو الانقص منه لا يجري ح في الفاعل المختار مطلقا فلا شك
في بانه في مطلق الفاعل للغرض وهذا يكفي في لزوم المحذور وهو ظ فالصواب ان يحمل الكلام على ظاهره الذي قررنا
ويدفع المحذور المهروب عنه بان مراد الشيخ ان القصد والفعل لا يجوز ان يكون موجبا للمقصد والا يلزم
ان يكون الاكمل يستفاد وجوده من الانقص بل يجب ان يكون موجده امرا اعلى من القصد والفعل وعلى هذا لا يلزم
نفي الفاعل المختار رأسا بل الفاعل لغرض ايضا اذ يجوز ان يكون موجب الغرض في غير ما نحن فيه امرا اعلى
من الفعل والقصد بل الفاعل ايضا وكان القصد والفعل معدا له على ما مر شرحها واما فيما نحن فيه فلا يجوز
ذلك لانه اذا كان الغرض نفع السافل فقط من دون ملاحظة الكمال حصول التشبه به او نحو ذلك فيكون
الموجب للغرض الذي هو النفع اصل الفعل فيلزم ما ذكر من استفادة وجود الاكمل من الانقص هذا ان الشيخ
ذكر هذا الكلام في الشفا ايضا لكن فيه بين قوله فهو اتم وجودا من الآخر وبين قوله ولا يجوز ان يستفاد
زيادة ... من حيث هو والآخر على ما هما عليه بل يتم به للآخر النحو الآخر من الوجود الداعي الى القصد
ولعل مراده ان القصد انقص من المقصود فلا يجوز ان يستفاد وجود المقصد منه على ما بينا بل ان
يتم به للآخر اي للقاصد لا للآخر الذي في قوله فهو اتم وجودا من الآخر النحو الآخر الداعي الى القصد يعني او وجوده
ان القاصد يستفيد بهذا القصد كمالا لنفسه فلا يجوز ان يكون القصد موجدا له والا لزم ان يستفيد
الانقص من الشيء الكمال له لان القصد والفعل انقص من الفاعل البتة فلا بد ان يكون موجد المقصد
الذي هو الكمال للقاصد امرا اعلى منه وح لا بد ان لا يكون الملحوظ في الفعل الذي يعلل بالغرض
مجرد النفع السافل بل يجب ان يلاحظ فيه جهة الكمال ويطلب منه النفع للسافل اما التشبه به او
حصول الامر منه او نحو ذلك فافهم قال الشارح بخلاف السكون فيه منع لم لا يجوز ان يكون السكون
ايضا موجبا للكمالات من القوة الى الفعل ولا دليل على انحصار طريق الخروج في خروج الاوضاع
ولانم ان الكمال مجرد خروج الاوضاع الى الفعل لتعذر الامكان باعتبار ان الفلك ليس له شيء بالقوة سوى
الاوضاع فتنوعها يخرج الى الفعل بالكلية فتشبه العقل بل يمكن ان يكون الكمال في شيء آخر كيف وقد نقلنا
سابقا عن الامام ان هذا القول في غاية الركاكة والشفا هم معترفون بان ههنا كمالات اخرى

على ما صرح به المحاكم فتدبر قال المحاكم ولعلهما لا لتحصيل الآراء الى آخره لا يقال هذا يرد على الشيخ ايضا اذ يجوز ان يكون تعالى لتحصيل
التشبه به واحد لكن لا يمكن تحصيل التشبه في كل فلك الا بنحو خاص لانه لو لم يكن لخصوصية الفلك مدخل في ذلك
طارتب في بطلانه ولو كان لهما مدخل فيرجع الى الايراد الذي اورده الامام من جواز استناد الاختلاف
لخصوصيات مواد الافلاك وليس ايرادا على حدة فافهم قال المحاكم وانت تعرف ان مراد الشيخ الى آخره فيه
ان مراد الشارح ان ليس مراد الشيخ انه يجوز في الواقع ان يكون السكون سببا للتشبه حتى يرد عليه انه ليس كذلك بل مراده الالزام
عليهم بانهم اذا قالوا ان اصل الحركة للتشبه واختلافها لاجل النفع بالسافل فنقول يجوز ان يكون القدر المشترك
بين الحركة والسكون لاجل التشبه وخصوصية الحركة لاجل النفع بالسافل ولا يمكنهم ان يقولوا ان السكون لا يمكن ان يحصل
التشبه سواء كان هذا القول على سبيل الجزم او على سبيل الاحتمال اذ نقول لعل التشبه لا يمكن ان يحصل
من كل حركة بل لا بد من ان يحصل من حركة خاصة فلا يقتضي ما ذكروه من ان اصل الحركة للتشبه والاختلاف
لاجل النفع والاحتمال يكفينا بناء على ان القوم في مقام الاستدلال على ما فعله المحاكم ولا يخفى انه بعينه
ما ذكره المحاكم في توجيه الجواب بتحريره فما باله اعترض على الشارح بان هذا القول منه زائد بل على
هذا التوجيه لا حاجة الى القول الآخر الذي حكم بزيادته فتدبر قوله واجاب عنه الشارح المحقق بان من
قال الى آخره فيه بحث لانه اذا بنى الكلام على ان من قال بان الحركة والسكون متساويان بالنسبة الى غرض الفلك
لا يسلم كون غرضه التشبه لان بناءه على الاصل الذي فات بهولا وفي جميع حاصل هذا الاعتراض كما لا اعتراض
الشارح من ان الدليل الذي يثبت ان اصل الحركة لاجل التشبه لا لاجل النفع بالسافل يثبت ان اختلافها ايضا ليس
لاجل النفع بالسافل فلم لم يقولوا في الشارح ان لا يقولوا في الاول ايضا ليس اعتراضا عليه فان قلت
ما صرح الشارح بان هنا اعتراضين بل انما صرح به الامام فلعل الشارح حمل الكلام على اعتراض واحد كما هو الظاهر
من سياق كلام المحشي ايضا قلت هذا ليس بنافع اذ على هذا يرد انه لا حاجة في هذا الايراد الى هذا المطول
الذي ارتكبه الشيخ ويكفي ان ما ذكره مستدرك كما لا يخفى اذ ثم الاعتراض بمجرد انه على ما ذكر ثم لا يثبت ان تكون الحركة
للتشبه وبطل مدعاكم ولا مدخل فيه لفرض تساوي الحركة والسكون في تحصيل الغرض والقول بان اختيار الحركة لعله
لاجل النفع وليس فيه ايضا زيادة توضيح وتبيين بل ليس الا استدراكا محضا كما لا يخفى قوله مبني على اصل
فاته بهولاء الصواب فات بهولاء او فوته بهولاء قوله بناء على اصل قد فاته الصواب ايضا فانهم
او فوته قوله فخط الفساد لانه قد تقرر آه والفساد لا يستقيم هذا المعنى هنا كما لا يخفى قال المحاكم والحق
ان التقسيم ما ذكرنا فيه بحث لان ما ذكره بقوله واما في جانب الانتقاص يمكن الاختلاف بحسب الشدة

اما لو

اما لو اراد به ان يكون من حركة في زمان قصير فهو شديد من دون المقايسة بحركة اخرى وفرض اتحادهما في المسافة فقد ظهر انه يلزم
على هذا ان يكون ما يكون في غاية الضعف في غاية القوة كما لا يخفى ولئن كان المراد المقايسة مع اخرى مع اتحادهما في المسافة
ثم نقول اما ان ما اخذ المقايسة في جانب الازدياد والانتقاص او لا فان اخذ المقايسة فلا يخلو اما ان تفرض اتحاد
الحركتين او لا بل اخذ بها مطلقا وعلى الاول يرد عليه انه يلزم ان يكون المتحرك الذي يقطع في شيء واحد في ساعتين
اسرع من الذي يقطعها في ساعة وعلى الثاني يلزم عليه ما الزمه على الشارح بعينه وما هو جوابه عن الايراد في
اخذ جواب الشارح وعلى الثالث يلزم فوات المناسبة بين الاقسام ايضا والاهمال في البيان
فظهر ان الحق ما ذكره الشارح فافهم قال المحاكم فتلك الحركة اما حركة واحدة الى آخره هذا التطويل بلا طائل
اذ يكون ان يقال ان تلك الحركة اما مستديرة وهو المطلوب او مستقيمة وهي اما ان تذهب الى غير النهاية وهو ممتنع لتناهي الابعاد واما ان
تنعطف او ترجع وهو يستلزم تخلل السكون وعلى هذا لا حاجة الى اثبات ان الحركة على سبيل الرجوع والانعطاف
ليست حركة واحدة حتى يرد عليه ما اورده من النظر وايضا يوهم كلامه ان نابهم في صدد اثبات ان تخلل السكون
انما هو على تقدير ان يكون الحركة على نحو الرجوع والانعطاف حركة مختلفة وليس كذلك بل انهم يثبتون ان الحركة
المذكورة لا بد ان يتخللها سكون ولم يبنوا الكلام على انها حركة واحدة او مختلفة نعم بعد ما اثبتوا تخلل السكون
لزم انها مختلفة فان قلت لا بد ان يبنوا الكلام على هذا اذ اثبات وجود الميل الذي سيجيء انما
هو بعد ان ثبت ان الرجوع والانعطاف حركة اخرى قلت هب انه كذلك مع ان ما ذكره مخصوص
بالدليل الذي ذكره الشيخ والكلام هنا ليس مخصوصا به بل هو جار على طريقة القوم مطلقا وفيه ايضا محل كلام
كما لا يخفى لكن الغرض ان كلامه يوهم ان هذا ما خوذ من خارج والحجة مبنية عليه وليس ما خوذا في الحجة والحال انه ليس
كذلك بل هو في ضمن حجتهم لو كان هذا انه لا يخفى ان بعد ما حرر المقام على النحو الذي حررنا لو اعترض احد ان غاية ما ذكره
ان الحركة الكائنة من متحرك واحد اذا كان على سبيل الانعطاف والرجوع كان يتخللها السكون فلا يكون
حافظ للزمان اما اذا كانت من متحركين بان يذهب احد ويرجع آخر فلا يلزم جريان دليلهم فيها فلا يتم
ما ادعوه بجوابه ان يقال اولا ان حجتهم المشهورة جارية فيها ايضا لكن حجة الشيخ لا تجري فيها وثانيا بان هذه
الحركة ليست واحدة بل متعددة فلا يكون الزمان القائم بها متصلا واحدا مع انه لا بد من القائل على ما هو
زعمهم فتدبر كان الحركة الاولى المخالفة للثانية في الميل فيه نظر اذ لا يجب في الحركة الارادية في فرقتين ان يتخلل
احد مسافة تشتمل على السواء ويريد قطعها او مسافة لها اعوجاج وانعطاف ويريد قطعها في كل واحد
منها ارادة واحدة مستمرة ويتخيلها واحدا مستمرا سيما اذا كان المتحرك عاقلا في الطريق عن خصوصيات

المسافة وكان سمّوها بالارادة والتخيل الاجمالي اللذين في ذهنه والكارة بكمالها كيف وعلى هذا الالزام لمن يكون الكثير
الحركات حركات مختلفة وارادة بها ارادات مختلفة اذ لا يوجد طريق لا يخلو عن اعوجاج والتوى انقضى الا يخلو عن
ميلان وعطف عنان انما معنى لا اختلاف الحركتين سوى ما هذا الذي كان على سبيل الاصطلاح فلا مشاحة
معه لكن ليس بمجدي في المقام ولمن الارادة انما هي حركتان متعددتان في الواقع بالمعنى المتبادر فيم اذ يوجد كثير الحركة بعضها
لا الجهة وبعضها الى جهة اخرى مع كونهما للارادة واحدة مستمرة لا الزم التعدد الواقعي الاترى لمن مخطوط الكعب
مثلا وسطوحها متصلة واحدة مع كون كل منها في سمت آخر وجهة اخرى والاختلاف ههنا لو لم يكن اقوى من
اختلاف تلك الحركة لم يكن اضعف منه بالضرورة والتزام انها اتصالات متصلة واحدة يستلزم عدم
اتصال الجسم التعليمي الطبيعي ايضا وهو مع قطعا فافهم **قوله** ثم يمكن ان يقال الحركة الحافظة للزمان آه فيه ان الظ
لمن ارادهم بالحركة الدورية ما يشمل نحو ذلك ايضا وانهم لا يدعون انحصار الحركة الحافظة للزمان في حركة الفلك
الاعظم بل لما كانت هذه حركة ظاهرة منضبطة اسندوا حفظ الزمان اليها وقد صرحوا به ايضا **قوله**
بل العالم مركب من قطعات آه لا يبعد ان يقال اذ لا يدعون البداهة في ان ليس للزمان زمان كذلك يمكن ان يدعى البداهة
في ان ليس بهذا الآن مثلا آنين صار احدهما آخر اذ لا فرق بينهما اصلا وعلى ما ذكره يلزم ذلك اذ القطعتان
المتصلتان اللتان يكونان منفصلتين في الواقع يكون بين انتهائهما احدهما آن في الواقع وابتداء الاخرى آن آخر
قد يراخيا وصار آنا واحدا **قوله** نقول لهذا انتفت امتناع كون الحركة آه هذا كذلك عندهم و
سيصرح به الشرح في اواخر هذا البحث فلا وجه لجعله محذورا كما لا يخفى **قوله** كان تحققه عنده موقوفا على مرور الزمان
فيه نظر لانه لمن الارادة تحصيل اصل الوصول بعد مرور الزمان فيلزم ما ذكره الحاكم قطعا من انه لم يكن ما فرضناه
زمان الوصول ولمن اراده تحصيل شيئا فشيئا وتم وجوده بعد مرور الزمان فح لمن الوصول لاجزاء له
فمن يصح ذلك **قال** الحاكم وكان نقل هذا الكلام من الشارح آه اي نقل الحجة المشهورة وانت خبير بان فائدة
نقلها لا ينحصر في التنبيه الذي ذكره الحاكم بل لها فوائد اخرى من الاطلاع على تحقيق الحال في هذا المقام وبيان الفرق
بين الدليلين ولمن ما يرد على الدليل المشهور لا يرد على دليل الشيخ وظ انها فوائد فافهم **قال** الحاكم لان
حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفتان آه اختلافهما في الحركة الارادية والقسرية الصادرة عن ارادة
ثم لا يقال لعلهم ارادوا من هذه الحجة اثبات تخلل السكون بين الحركتين المختلفتين على ما يفهم من كلام
الحاكم سابقا اذ الظ ان اثبات هذه المقدمة اي ان بين كل حركتين مختلفتين مستقيمتين سكونا لا يكون في نفسهم
لمن الحركة الحافظة للزمان دورية اذ يجوز ان يكون حركة الذهاب والرجوع واحدة فلابد من اثبات اختلافهما

حتى يتم المقصد وظاهر ايضا انهم ما اثبتوا في موضع آخر فهو في ضمن هذه الحجة **قوله** ثم لا فرق بين كون الميل الثاني آه لعل احد يمنع ذلك فلا ظهر فرق
ان الميل الثاني ان كانت علة موجبة للحركة فان كان حاصلا في طرف زمان الحركة يلزم ان يكون الحركة ايضا حاصلة فيه وهو قبح اذ الحركة ليس لها آن اول وان
كان حاصلا في زمان الحركة لا بمعنى انطباقه عليه بل بمعنى انه يوجد في كل آن من آنات ذلك الزمان سوى الآن الذي هو ابتداؤه فليس له آن اول كان حدوثه
فيه كالحركة التوسطية المفارقة المباينة عدم الآن ونحوها فيهم مع بيان ان الدليل اذ على هذا لاحتمال لا تخلل زمان بين الميلين اذ الميل الاول الموجد في آن
الوصول والميل الثاني يوجد في الزمان الذي هذا الآن ابتداؤه من دون لزوم تخلل سكون في بينهما وان لم يكن علة موجبة للحركة بل من قبيل المعد
فالميل الاول الى آخره اما ان يكون علة موجبة للوصول الا فان كان علة موجبة تفرض هذا الآن يقولون انه يحدث الميل الثاني اما ان يكون الميل الاول موجودا
ام لا فان كان موجودا فكان اجتماع الميلين جائز فبطل الدليل اذ يجوز ح ان يحدث الميل الثاني آن الوصول بناء على جواز اجتماع الميلين وان لم
موجودا فيلزم بقاء الوصول بدون علة الموجبة اذ لا موجب الا [illegible] في هذا الآن فلابد من بقاء الوصول الا ان يقع الوصول [illegible]
وان لم يكن علة موجبة بل معدا فيجوز ان لا يكون موجودا آن الوصول وان لم يكن موجودا جاز ان يحدث الميل الثاني في ذلك الآن [illegible] فافهم **قوله**
وان اريد ما يشتمل ذلك كان آه ولا طائل لهذا الكلام بعد ما اورد الاعتراض الذي اشار اليه [illegible] الا ان يقال [illegible]
ان لا يكون زمانيا ويكتفى به **قال** المح والجواب الحق ما قرره الشيخ آه لا يخفى انه سيظهر بعد ذلك ان حجة الشيخ لا يلزم ان يكون مبنية على امتناع اجتماع
الميلين فالاولى في الجواب ان يقال انه لم يثبت الميل الاول الى ان الوصول بل [illegible] لم يكن موجودا ولم يثبت ان الا الا [illegible] زمانيا كما
يرد على الحجة المشهورة بعينها فلابد لمن يقول ان الوصول علة موجبة ولابد في زوال [illegible] وهو [illegible] فيه انا او الا فلا آن زوال
الامر الموجود ان كان الا ان يكون بوجود امر موجود [illegible] زوال الوصول [illegible] الا في ذلك والا فيمتنع في [illegible] والفرق بان الوصول ليس موجودا في الخارج
بخلاف علة ليس بجيد اما اولا فيمنع لزوم ان يكون علة موجودة في الخارج [illegible] في الخارج [illegible] في نفس الامر واما
ثانيا فلان هذا الدليل جار في الوصول [illegible] فلا يجري [illegible] فلا يلزم [illegible]
زوال الوصول الاول [illegible] الاصل [illegible] حيث [illegible] فهذا الايراد [illegible] الفرق بين الوصول [illegible]
بان الا [illegible] بالفعل [illegible] بالفعل وانما كان بالفعل لكان حركة الرجوع والذهاب حركتين وهو قول [illegible] بالفعل
ان ما يكون بالفعل لابد ان يتحقق [illegible] قطعا ان هذا الوصول [illegible] بالفعل او بالقوة [illegible]
ان يتحقق الحركة [illegible] الميلين [illegible] يمكن آن [illegible] الوصول [illegible]
الوصول [illegible] الميل [illegible] فليس [illegible] ذكره [illegible]
[illegible] الميل [illegible] اجتماع الميلين [illegible]
الميلين [illegible] كلام الشيخ [illegible] هذا [illegible] في كلام الشيخ
بهذا التوجيه فتامل **قوله** وراجعها ان هذه الدلالة [illegible] انما يمكن اتمام الحجة على تقدير ان يكون زمانيا يمكن ان

بوجه المسلك الثاني فمن ان التقرير كما يظهر فمن ان الموجب لم يكن المبين للدليل الموصل موجود فيه على ما فصلناه آنفا وهو ظاهر الا ان يكون مراده ان [illegible] كما مر مستدركا [illegible]

قوله وح امتناع ح يستلزم الفرق بين تمام ما ذكره المحاكم من ان على ان الدليل المذكور على ان الاله موجود [illegible] لا يتوجه هذا المنع والوجه ان الدليل الاول

انه على موجب لزمه قد فهو المبحث الخامس الذي ذكره المح الا ان قوله المبحث الخامس الذي ذكره المح كان محررا ومبنيا على ان الدليل على موجب الله [illegible] بحث آخر على ان القدر [illegible]

كونه على موجب الدوام [illegible] والله هو الذي [illegible] الحاصل انه لو جعل على موجب [illegible] بحث آخر غير ما ذكره المح لم يلزم الحمل على موجب هذا المنع الذي اورده المحشي

فافهم **قوله** وقوله اي بعض تمسك المقدمة [illegible] جدا في بعض النسخ الذي [illegible] والصواب [illegible] تعين بعكس تلك المقدمة **قال**

والشرا اخذ عكسها وفرع عليها بقوله [illegible] اي اخذ الشارح عكس المقدمة التي ذكرها الشيخ وهو ان الحركات المنقطعة موصلة وفرع ذلك العكس على تلك المقدمة

بقوله فالحركة [illegible] تفريع للعكس على الاصل الا انه في ضمن قوله انما يصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول [illegible] العكس هو المقصود

اي ان الحركات [illegible] مقطوعة لا اختصاص لها بالعكس كما ذكره المح **قال** المح مع انه ما تقدم من التعويض من النقض الذي [illegible] غير ما تقدم **قال** الشارح [illegible]

[illegible] المفارقة والحركة [illegible] على الحركة القطعية او الحركة التوسطية موجود في الآن [illegible] ان الحدوث [illegible] الكلام هاهنا في [illegible]

ان اول الحدوث [illegible] الشيخ هاهنا [illegible] الاتصال موجود في هذا الآن [illegible] الحركة الموصل [illegible] موجود [illegible] اولا [illegible] هذا الايراد المفارق

الحركة [illegible] المفارقة [illegible] كالحركة القطعية [illegible] كالحركة القطعية [illegible] قبل الآن [illegible] الوصول [illegible] فلو كان [illegible] موجود في هذا

الآن لكان [illegible] اول الحدوث [illegible] الشيخ [illegible] الاتصال [illegible] الحركة التوسطية المفارقة [illegible] الكلام [illegible] الحركة

في كلام الشيخ [illegible] على التوسطية المفارقة [illegible] المتبادر **قوله** اقول [illegible] حاصل الدليل على ما في الامام [illegible] الحاصل [illegible] على [illegible]

ذلك فالا [illegible] هذا التقرير [illegible] التمسك المبين [illegible] هاهنا ان الاله هو [illegible] في المطلوب المشهور [illegible] ذلك [illegible] على الايراد له

بان تم [illegible] هاهنا الاله هو [illegible] الوصول زمانيا فافهم **قال** المح والصواب [illegible] ان الوصول [illegible] وجه [illegible] الشيخ [illegible]

بقبل الحركة [illegible] قال الشرا [illegible] كونه موصلا غير وجه [illegible] الدليل عند زوال المفارقة [illegible] الوصول [illegible]

باعتبار فرض زوال الوصول [illegible] في تمام الدليل [illegible] الشيخ [illegible] الاصطلاح [illegible] اما ما ذكره المحشي في

بيان معناه فلا يخفى [illegible] المراد [illegible] كما ذكرنا [illegible] التطويل [illegible] المقدمات [illegible] المقدمة [illegible] كلام [illegible] آخر

[illegible] كلام المحشي لا يحصل [illegible] كلام المحاكم على الا [illegible] المكلف [illegible] هذا الامر حتى [illegible]

المكلف في تصحيحه فتدبر **قوله** لا يتوهم مثل [illegible] على التقرير [illegible] لا يخفى [illegible] هذا الايراد جدا **قوله** واقول مراد الشارح [illegible] لا يخفى ما فيه من

التكلف **قوله** وامتناع اجتماع [illegible] الاكتفاء بما سبق [illegible] اجتماع المبلين [illegible] اجتماع الله [illegible] **قال** المح

لكن [illegible] بانتفاء [illegible] الشرط [illegible] لا ينافي [illegible] الوصول [illegible] في ان الوصول

فلا يلزم [illegible] [illegible] بالمبلين [illegible] الفرق [illegible] القصد [illegible]

المنع [illegible] على القصد [illegible] الدليل [illegible] لهذا المنع من المحاكم الثاني المحاكم لم يأخذ كلام الشارح [illegible]

فكان في المنع بناء عليه فافهم **قوله** اقول لا يخفى عليك ان طريان القصد [illegible] لا يخفى انهم يقولون بان عدم المانع موقوف عليه لوجود الشيء

فاذا كان القصد مانعا يكون عدمه موقوفا عليه لوجود القصد الآخر فكيف يمكن ان يتوقف عدم الشيء [illegible] طريان القصد اذ يلزم الدور [illegible] الكلام

على الطريان القصد [illegible] على اللزوم [illegible] القصد [illegible] فلان [illegible] عدم المانع مطلقا [illegible] موقوف عليه [illegible]

مقارنات العلة كما قال بعض [illegible] الانعدام القصد [illegible] طريان القصد الآخر [illegible] موقوف عليه [illegible] القصد [illegible] لا يمكن القول

بان القصد [illegible] طريان القصد الآخر المستلزم للدور فافهم **قال** المح فلا حاجة [illegible] بحث [illegible] تمسك في امتناع [illegible] المبلين

[illegible] الوصول [illegible] امتناع اجتماع المبلين [illegible] تمسك في الامتناع [illegible] الدليل [illegible] لما كان [illegible]

حاصله [illegible] في الآن [illegible] على هذا [illegible] الدليل في الآن الاول [illegible]

بالوصول [illegible] كيف [illegible] امتناع اجتماع المبلين [illegible] المعتمد عليها عند [illegible] على امتناع اجتماع [illegible]

المتقابلين [illegible] اجتماع المبلين [illegible] على ما ذكره هاهنا [illegible] الاتصال

فلا يمكن اجتماع [illegible] الموصل [illegible] لا حاجة [illegible] الاتصال [illegible] الآن

اجتماع الوجود والعدم [illegible] الدليل الاول [illegible] الدليل [illegible] الدليل [illegible]

لكن [illegible] الاتصال [illegible] **قوله** اقول [illegible] الدليل الاول

موجودا فيه مع ان [illegible] الوصول [illegible] الآن [illegible]

[illegible] **قال** المح فلا حاجة [illegible] المقدمات [illegible]

لا [illegible] الآن [illegible] **قال** المح [illegible] الآن [illegible]

بهذا التوجيه هذا الايراد [illegible] الشيخ [illegible] كلامه على امتناع اجتماع المبلين [illegible] الوجه الآخر فقط

والشارح [illegible] الوجه الآخر فقط [illegible] المقدمات [illegible] اجتماع المبلين

بعيد [illegible] **قال** المح [illegible] الآن [illegible]

كون [illegible] كلام الشيخ والمنع [illegible] الشارح [illegible]

اعني الوارد المتجدد [illegible] **قال** المح الآن [illegible] الآن [illegible] الشيخ [illegible] في الآن

الذي هو طرف [illegible] الآن على خلاف [illegible] القصود [illegible] الآن [illegible] العدم في الزمان الذي هو طرفه [illegible] الزمان على

خلاف [illegible] القصود [illegible] موجود [illegible] موجود [illegible] نقيض العدم في الآن [illegible]

الوجود في الآن [illegible] نقيض العدم في الآن [illegible] العدم [illegible] الوجود في الآن [illegible] الطرف [illegible] للوجود

لا الرفع نعم غير الزمان [illegible] موجود في الزمان [illegible] ارتفاع النقيضين [illegible]

الزمان بعينه فكذا الآن فلا يتم ما استدل به [illegible] طرف الزمان [illegible] تلك العصور [illegible] لكن [illegible]

[illegible] طرف الزمان [illegible] تلك الصفة [illegible] الزمان [illegible] الطرف كالآن [illegible]

مع ورود ما سبق من قوله ابتداء الزمان آه [illegible] **قوله** ثم ابطل الشق الاول بقوله آه [illegible]

عبارة الامام [illegible] ما ابطل به حدوث التدريجي [illegible] فنقول الآن [illegible] موجودا ثم صار معدوما [illegible]

ثم يستمر بعد ذلك الآن [illegible] ثم يستمر بعده [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

قوله [illegible]

قوله [illegible]

قوله [illegible]

قوله

الآن [illegible]

لمفارقه

[illegible]

الارادة

[illegible]

قوله [illegible]

قوله [illegible]

قال [illegible]

قال [illegible]

قوله [illegible]

الآن

علی ما ذکره المحشي اذ یجوز استناده الی الحرکة الرجعیة ایضا لعدم ظهور فرق فی الرجعیة والانعطافیة کما یحکم به الوجدان بل الظاهر ان علی هذا یلزم ان لا یبطل سعیهم

بالمرة فی اثبات تخلخل السکون بین الحرکتین المستقیمتین اذ غرضهم اثبات ... [illegible] ... لا یجوز ان یکون ... بین الحرکتین ... الآن ... المتحرک ... القدیمة

انما یحصل بعد تسلیم ان الحرکة الرجعیة والانعطافیة مطلقا ... [illegible] ... عدم تسلیمها فلا **قوله** فتعلم ان کلامه مبنی علی الغفلة ... [illegible]

عن ان ... الرجوع والانعطاف ... الکلام ... جواز ... [illegible] ... المحشي ... الحرکة علی المثلث والمربع ... [illegible]

التدویر ... [illegible] ... الکلام مبنی علی الغفلة عنها ... [illegible] ... المثلث والمربع ... [illegible] ... المستدیر ...

علی التزام تحقق زاویة الانعطاف ... [illegible] ... وهذا العبد ... **قال** الشارح فلذلک یکون حرکة الاصغر

آه ... [illegible] ... الاعظم ... [illegible] ... الواقع ... [illegible]

مثلا ... [illegible]

نوع ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

بین ... [illegible]

الاکبر فافهم **قوله** تفصیل ... [illegible] ... الکلام ... [illegible]

... [illegible]

کان ... [illegible]

والعقل ... [illegible]

... [illegible]

بحسب ... [illegible]

اذ الاعتراض ... [illegible] ... **قال** المحشي ... [illegible]

ما ذکره المحشي ... [illegible]

من الآخر ... [illegible] ... **قال** الشارح

ثم ... [illegible] ... السؤال ... [illegible]

والآخر ... [illegible]

فلک ... [illegible]

مع ... [illegible]

فانه لا یمکن ان ... حرکة فلک الاعظم صح

بعوض تل **قال** المحشي ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... **قال** المحشي ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... [illegible] ... معاده

... [illegible]

... [illegible]

فافهم **قوله** ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... **قوله** ... [illegible]

... [illegible] ... نفسه

... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... **قوله** ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible] ... لهذا

... **قال** المحشي ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

في الوهم ايضا لا نتوقع على هذا لكون الايراد الاخير للمحشي الفحص وقد دفعه بان المحشي ذكر ان الغير المشاهد لا يوجد في الوهم حتى يمكن التطبيق
فيه والكلام هو انه لم يثبت الكلام على التطبيق نعم لو كان اكتفى بان الغير المشاهد ليس موجودا في الوهم ايضا كان صحيحا وكان هو هذا الايراد الذي
ذكرنا فان قلت لعل مراد المص انه لا بد في هذا الحكم لمن يتوهم امرا جزئيا ويتوهم الزيادة عليه ليظهر كون المزيد عليه مشابها قلت لعل الحكم ماخوذ من
الوهم والمدفوع ايضا انه لا يمكن حصول الغير المشاهد في الوهم اولا حتى لا ان تقول انه يتوهم امرا غير مشاهد ويتوهم الزيادة عليه بل انه يتوهم امرا
ما قلنا [illegible] بل الامور التي زيد عليها شيء وانتزاع الشاهد منها بسبب تلك الزيادة صارت معدة للحكم الكلي من العقل بان كل ما زيد عليه شيء
فهو من تلك الجهة التي زيد عليها منها مشابه فهو [illegible] لا يستلزم ان يكون الحكم من الوهم حتى يحتاج الى الاعتذار الذي ذكره المص كيف وجميع عليه
التصورات العقلية والاحكام الكلية من النفس مسبوقة باعداد الادراكات الجزئية على ما هو محقق [illegible] حتى الحكم بالبديهيات الاولية كقولنا الواحد نصف الاثنين
بل اول الاوائل ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا مسبوق بادراك الواحد والاثنين الجزئيين وانتزاع المعنى من الواحد وكذا ادراك وجود زيد
وعدمه وانتزاع الشيء منهما وجودا وعدما وتكرر ذلك حتى تستعد النفس للحكم المذكور [illegible] فما راى الوهم كل محسوس [illegible] متناهيا حكم
كليا بذلك لكنه لما كان هذا الحكم على المحسوسات فكان مقبولا لان حكم الوهم على المحسوسات مقبول وعلى غيرها الاحكام الباطلة من الوهم كلها
من احكام المحسوسات مثلا حكمه بان كل موجود متحيز ناش من انتزاع التحيز من كل محسوس فاذا كان ذلك منشا القبول [illegible]
مقبولا والجواب ان المراد ان الوهم اذا ادرك احكاما جزئية من المحسوسات وحكم كليا على المحسوس ايضا فهو حكم مقبول [illegible] لانه اخذ تناهي المزيد عليه
من المحسوسات وحكم حكما كليا على الامتداد الذي هو من قبيل المحسوسات بخلاف التحيز فانه اخذه من المحسوسات وحكم [illegible] فقط فلذلك
كان باطلا ولو كان حكم على المحسوس كليا لما كان باطلا [illegible] ان الايراد الاخير وان اندفع بهذا الجواب [illegible] كيف علم ان هذا الحكم
من الاحكام الوهمية والاحكام الوهمية التي تكون في المحسوس صحيحة ولم لا يكون حكما عقليا ولو كان [illegible] الاحكام الوهمية عند الاعداد المذكور
فاكثر الاحكام العقلية [illegible] فيلزم ان [illegible] لا يمكن ان يحصل الجزم بالاحكام الكلية التي تعم المحسوسات
وغيرها وهو سفسطة ظاهرة فظهر ان هذا الكلام من المص لا محصل له قال الش وجب ان يكون التفاوت [illegible] وقد عرفت انه لا يمكن
يحصل التفاوت بالفعل بل تقديرا قال الش ثم لم يكن مقتضيا للتحريك [illegible] الجسم من حيث هو جسم مقتضيا للتحريك [illegible]
مخصوص لكن كانت الطبايع [illegible] غالبة عليه [illegible] حصول مقتضاها [illegible] النفس [illegible]
في الجسم من حيث هو جسم [illegible] لو كانت مقتضية للحركة [illegible] الطبيعة كانت غالبة عليها لكان تحريك الاجسام بالقسر
الجهة التي هي مقتضى الجسمية [illegible] يعاون الجسمية القاسر مع انا نعلم بديهة ان القسر [illegible] كان التفاوت [illegible] قال فانهم النفوس
الشرة والالم يكن الطبيعة لذلك الجسم فيمنع لجواز ان يكون الجسمية نوعا غير مقتضى الطبيعة ومع ذلك كانت الطبيعة طبيعة لها [illegible] طبيعة
[illegible] مقتضية لا يعاون طبيعة الجسمية [illegible] مع انها نفس [illegible] ولو قيل ان الكلام في الطبيعة [illegible] النفس ليست بطبيعة
بهذا المعنى فنقول بعد تسليم كون الكلام فيها انه اذا جاز ذلك في النفس فلم لا يجوز في الطبيعة لا بد لنفيه من دليل [illegible] الا ان يتمسك بما ذكره [illegible]

من ان اصل الجسمية لا منع فيه قال الش [illegible] في الطبيعة يجب [illegible] لا يخفى [illegible] لا ذكره في بحث امتناع الخلاء
من ان تحدد حال الحركة الطبيعية المعاوقة [illegible] اعتراف بان [illegible] الطبيعة تقتضي [illegible] العقل [illegible] الطبيعة التي في كل الجسم اقوى [illegible]
من الطبيعة التي في بعضه مع ان كل الجسم وبعضه لا يكون تفاوت بينهما في قبول الحركة والتاثير فتدبر قال الش ويلزم منه تناهي [illegible] كما مر وقد عرفت ما فيه
قال الش فاما ان يحاول الخروج [illegible] فيمتنع كما ظهر مما سبق قال الش [illegible] قال الش وذلك الشيء
هو العقل [illegible] البارى [illegible] حركات الافلاك [illegible]
[illegible] قال [illegible]
[illegible]
[illegible] المحركة وكلامه
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] قوله [illegible]
المبل [illegible] قوله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الطويلة
[illegible] قال [illegible]
[illegible]
[illegible] قال [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

فلان المحدود الشكل يعرض بين اجزائه ... مختلفة في الواقع ... ما ذكروا ان الحركات ... بفصل حدود او نقطا لا يكون الزمان متناهي

الحركات المتغيرة ... [illegible]

[illegible]

قال ... [illegible]

قال ... [illegible]

[illegible]

الواحد

الواحد وكانت ... [illegible]

قال ... [illegible]

[illegible]

والامكان آه وهذه المقدمة كما علمت يحتمل الوجهين الذين ذكرناهما وعلى كل من الوجهين يمكن ان يراد بالوجوب والامكان في الواقع في الزمان او في نفس الامر والدهر

السرمد الاعم منه ومن الوجوب والامكان بحسب المرتبة ايضا فهنا اربعة اوجه اثنان منها بحسب الزمان ونحوه واثنان اعم منه ومن المرتبة اما المعتبران — منها

بالزمان ونحوه فعلى الوجه الاول منهما منع ايضا لانه اذا كان احد المتلازمين واجبا بالذات لا يمكن ان يكون الآخر ممكنا خف ونظر وان اريد الوجوب

المطلق سواء كان بالذات او بالغير اي لعين احد المتلازمين اذا كان واجبا بالوجه كان لزم ان يكون الآخر ايضا واجبا كذلك وما يكون ممكنا

فلا شك في صحته لكن لا يجدي نفعا فيما هم بصدده وهو ظ واما الوجه الآخر ففيه ايضا تفصيل لانه ان اريد بها اذا كان واجبا بالذات لزم ان يكون الآخر ايضا

كك فيه خف وان اريد الوجوب بالمعنى الاعم فلا ريب في صحته لكنه غير مجد في المقام ولو قيل انه اذا كان احدهما اذا كان ممكنا بالذات لزم ان يكون الآخر ايضا

كك ففيه ايضا ولو قيل انه اذا كان احدهما ممكنا عاما مقيدا بطرف الوجود لزم ان يكون الآخر ايضا كك ففيه ايضا ظاهر فان اريد الامكان بالمعنى

الاعم الذاتي فلا يصح بل نسبته الامكان في الواقع صحيح لكن غير مجد ايضا ولو قيل انه اذا كان احدهما ممكنا صرفا في الواقع فالآخر ايضا كك فلا نعلم صحته

وفيه ما لان تقدم هذه الشرطية محال فلا يجزم بترتب التالي عليه وعدمه على ما هو الحق عند من يمنع في المحالات لا يلزم شيء وان حكم العقل بما هو في عالم

الواقع بنفس الامر على وجه كان فلا يجدي في المقام واما القسمان الاخيران ففي القسم الاول اي ان المتلازمين لا يمكن ان يكون احدهما واجبا في مرتبة

والآخر ممكنا في تلك المرتبة نقول انه مجد في هذا المقام لكنه لا شك في صحته لان العلة الموجبة والمعلول متلازمان وجود العلة واجب في مرتبة

وليس وجود المعلول واجبا في تلك المرتبة بل الامكان في تلك المرتبة كما عرفت في الشيخ ايضا وما يتوهم من انه لو كانا مختلفين يلزم جواز الانفكاك

فتوهم فاسد لان المتلازمين بالذات لا يمكن الانفكاك بينهما في الزمان بل في الواقع لا بحسب المرتبة وغاية ما يلزم من ذلك انفكاكهما في المرتبة ولا محذور فيه

نعم لو اثبت التلازم بين شيئين في المرتبة فلا يمكن ان يكون احدهما واجبا في تلك المرتبة التي التلازم فيها بحسبها والآخر ممكنا لكن اثبات ذلك فيما نحن

فيه بان يقال التلازم بين عدم الخلاء ووجود المحوي متقدم في المرتبة مشكل جدا فان غاية ما يثبت هو وجود التلازم بين الشيئين في المرتبة فلا يتصور ذلك

نعم المتضايفين في هذا القبيل واما القسم الآخر وهو انه اذا كان احدهما واجبا في مرتبة وجب ان يكون الآخر ايضا واجبا فيه وان كان ممكنا

وهذا ايضا مجد هاهنا لكن فيه انه يمكن ان يكون احدهما واجبا في مرتبة والآخر لا يكون واجبا والحكم لما ذكره من جواز ارتفاع النقيضين في المرتبة

عدم جوازه لكن يمكن ان يكون كما ذكرنا آنفا ولا يلزم جواز انفكاكهما ق المحكمة المقدرة انه اذا فرض الواجب آه هذا النقض

اخذه بوجهين احدهما ان يكون المنظور فيه مجرد انهم ذكروا في المقدمة ان المتلازمين لا يتخالفان في الوجوب والامكان فيرد النقض عليهم بان

الواجب ومعلوله متلازمان مع ان احدهما واجب والآخر ممكن ويرد المنع فيلزم مرادهم التخالف في الوجوب والامكان بحسب المرتبة والزمان ونحوه

ثم اخذ كك ولذا اجاب عنه بان المراد الوجوب المطلق والامكان الصرف اي ان احد المتلازمين اذا كان واجبا مطلقا سواء كان بالذات

او بالغير لا يمكن ان يكون الآخر ممكنا صرفا غير خارج الى حد الوجوب اصلا وصورة النقض ليست كك لان معلوله ليس ممكنا صرفا بل خارج الى حد الوجوب

بالغير وثانيهما ان يكون المنظور فيه تتميم قولهم في المقدمة لا بد ان يكون المراد الوجوب والامكان بحسب المرتبة ليكون نافعا في المقام فيرد النقض المذكور لانه

الواجب وجود معلوله متلازمان مع ان احدهما واجب في مرتبة لا يكون الآخر واجبا فيها وعلى هذا لا يتجه الجواب المسطور لان وجود المعلول في مرتبة وجود

ممكن

مكان ان يكون وجوده غير خارج الى حد الوجوب اصلا بالذات ولا بالغير بهو فلكن لما كان النقض منه نقض بلا لبسه الا انه اعرف في العيص فلعله اخذه

على الوجه الاول وانه على الوجه الثاني لاخلاله بصورته الواجب وجاريا في كل علة موجبة مع معلولها والنقض في لفظ الواجب ثم على سبيل

التمثيل فالظاهر ان حمله على الوجه الاول ق المحمر فانه يوجب عاصر اذ الامكان آه قد عرفت ان الوجوب والامكان بحسب الزمان ونحوه فيهما

الملازمة مسلمة لكن لا يجدي في المقام اذ الكلام في ترتيب وان كان الوجوب والامكان بحسب المرتبة فان اريد بزوم الامكان تحقق الانفكاك بينهما الانفكاك — اذ ان كان هـ

بحسب المرتبة فهذا ايضا مسلم لكن المحذور ممنوع اذ المسلم امتناع التلازم فيما نحن فيه من بين المحوي وعدم الخلاء بحسب الزمان ونحوه لا بحسب المرتبة فجواز انفكاكهما

بحسبها لا محذور فيه وان اريد جواز الانفكاك بحسب الزمان ونحوه فغير تام والسند حال العلة مع علة الموجبة ق المح وكان عدم الخلاء

واجبا مع وجوب آه ظاهر هذا الكلام انه اخذ المقدمة الثانية بعنوان ان المتلازمين لا يتخالفان في الوجوب والامكان فعدم الخلاء لما كان واجبا مع

وجوب الحاوي لزم ان يكون وجود المحوي الملازم له ايضا واجبا لا ممكنا لئلا يلزم التخالف بينهما في الوجوب والامكان وفيه انا لا نسلم ان عدم الخلاء

واجب في مرتبة وجوب الحاوي بل ليس في مرتبة لا الوجوب ولا الامكان وكونه واجبا في ذاته لا يستلزم وجوبه في كل مرتبة وكل ما يقال من نحو الكون في — حال هـ

المرتبة فيما نحن فيه من جواز ارتفاع النقيضين فيها ولو احذف المقدمة المذكورة بالوجه الآخر وقيل انه لا يلزم وجود المحوي في مرتبة وجوب الحاوي يجب عدم الخلاء

ايضا ممكنا وهو تم فانه لا حاجة الى ان عدم الخلاء واجب في مرتبة وجوب الحاوي كما ذكرنا ولا يرد مع هذا ان المقدمة المذكورة في الوجه الاول يرد منعها

ومنع وجوب عدم الخلاء في مرتبة وجوب الحاوي كما بينا لكن منع المقدمة المذكورة على الوجه الآخر يمكن ان يسند بسنده ان يدفع الوجه الاول اما منعه — منع هـ

قوله اقول فيه نظر لانه ان اراد انه ليس في الخلاء في هذه الحاشية لا تقريب ادب البحث لانه لا يخرج عن احد طرفيها قوله وان كان الملازمة — ترتيب هـ

فالمنع ظ فيه بحث اذ لا يمكن تعين عدم الخلاء موقوفا على تعقل الحاوي فلو لم يكن تعقل الحاوي واجبا في مرتبة لم يكن عدم الخلاء ايضا

واجبا في تلك المرتبة لكان تعقل الحاوي ايضا واجبا في مرتبة تقدمه المفروض لم يجب بعده فان قلت اذا كان عدم الخلاء موقوفا على تعقل

تعقل الحاوي اي وجود المحوي فلو كان عدم الخلاء واجبا في هذه المرتبة لزم ان يكون وجود المحوي ايضا واجبا في المرتبة المتقدمة لم يجز ان يحصل الوجوب بعده

واما اذا كان علة امرا آخر فلا يكون للحاوي مرتبة يحصل قبل المحوي يخرج ولو لم يكن في تلك المرتبة يتوقف عدم الخلاء على وجود المحوي فيمكن ان يتوقف لا تعقل

لعدم الخلاء على وجود المحوي اذ يمكن ان يتحقق بدون وجود المحوي كما انه لا يوجد حاو ولا محوي اصلا انه اذا كان الحاوي علة في مرتبة يكون وجود المحوي للحاوي

ولا يكون وجود المحوي بحد العقل التوقف المذكور واما اذا كان غير علة فلا يجب ان يكون للحاوي مرتبة متقدمة فلا يلزم تحصيل عدم الخلاء في حدود وجود

علة من ان يكون المحوي مقدما او يكون معه وكذا لا يتوقف عدم الخلاء على وجود جسم اصلا حتى لو انه يمكن ان يكون عدم الخلاء ايضا اذ يجوز ان لا يوجد جسم

لا حاو ولا محوي ولا يكون خلاء نعم بعد وجود الحاوي لا يمكن عدم جسم حتى لا يكون خلاء وعلى تقدير عدم علية الحاوي يجوز ان يكون وجود المحوي قبله او معه فلا يقع الاحتياج

بعد وجود الحاوي الى جسم لئلا يقع الخلاء سواء اخذ البعدية بالرتبة او بالزمان بهذا النظر ما قالوا ان الحاوي لو كان علة يكون بين وجود المحوي وبين عدم الخلاء

في الخارج فلا يلزم يجري الدليل ايضا اذا لم يكن علة فلا تلازم بينهما ولا يجري الدليل وان كان ما عليها جميع كلام اذ يمكن ان يتم العقد السلبي انه على فرض تقدم وجود

الحاوي في الزمان الملازمة بين عدم الخلاء ووجود المحوي كما ان التوقف بينهما متحقق ايضا على فرض تقدمه بالرتبة فلا يتفاوت الحال في التلازم والتوقف

فيكون ممكنا الا مع سواء جعل علة المحوي وكذا او غيره وهو تم قلت اذا كان الحاوي علة للمحوي وكان مقدما عليه في مرتبة الحاوي يحكم العقل بديهة بان عدم الخلاء موقوف على تعقل الحاوي هـ هـ هـ

بين هذا الغرض وعدمه لكن هذا الكلام تمام ايضا لان الغرض دفع البحث المنقول بطريق النقض وقد حصل وهذا البحث مشترك الورود لانهم ادعوا انهم مثل ما ذكرنا فتامل
لئن دفع البحث عن الدليل كما ذكره وعنده هذا اندفع هذا البحث عن الدليل ايضا [illegible] بحث آخر [illegible] وهو انه لا محذور في عدم وجوب الخلاء في مرتبة وجود
الحادث لان ذلك لا يستلزم امكانه لما عرفت من جواز ارتفاع النقيضين في المرتبة فيجوز ان يكون عدم الخلاء واجبا في نفسه [illegible]
نقول قد مر ان على تقدير تقدم الحادث [illegible] بين عدم الخلاء ووجود المحوي [illegible] لا يستلزم الامكان قطعا وهذا الكلام مع قطع النظر عن المنع السابق
هذا تمام ههنا كلام آخر وهو [illegible] في رفع التوقف بين عدم الخلاء ووجود الجسم [illegible] وجود الجسم [illegible]
كما في صورة عدم الحادث والمحوي [illegible] بحكم عليها بالوجوب لذاته مع انه لا محيص عن القول بتوقفه على [illegible]
زيد وعدمه [illegible] واجب لذاته [illegible] ارتفاعهما ممتنع لذاته وقد ثبت في الطبيعيات ان امتناع احد النقيضين لذاته يستلزم وجوب الآخر [illegible]
[illegible]

الحادث بعد والمحوي ايضا لانه تحقق في مرتبة وجوب الحادث امكان المحوي [illegible] الذي هو عدم الخلاء بالامكان [illegible]
[illegible]

المتلازمين
ان [illegible]
واجبا [illegible]

منها ان المتقدم على الشيء المتقدم على المعنى انما يتقدم على احد المتلازمين والذات يتقدم على الآخر فوقف وجه لان العلة الموجبة متقدمة على احد
المتلازمين بالذات هو المعلول ولم يتقدم على الآخر بعينها ق المحـ وحكم بعدمه بحسب آه اعلم ان الشيء الذي يحكم العقل بعدمه بحسب نفسه من غير
نظر الى الغير محصل الامر بين العقل بحيث وجوده في نفسه محالا الا باعتبار استلزامه في نفسه محالا او باعتباره في نفسه هو الممتنع الذاتي واما المحال الغيري فهو لا يجد
العقل وجوده في نفسه محالا الا باعتبار استلزامه في نفسه المحال لا باعتباره في نفسه لكن يجد انه يلزم منه محال باعتبار امر آخر كان معه ثم هذا المعنى الغيري
[illegible] لا يوجد هذا الحكم الذاتي في الخارج مثلا واما انه لا يكون عدمه باعتبار امر آخر فلا مثلا في شأننا هذا نقول الشيء الذي يمتنع لذاته بغير نظر العقل
الى الآخر في نفسه يحكم بامتناعه باعتبار انه في نفسه يستلزم من دون اعتبار امر آخر ومساواة [illegible] وعلى هذا يمتنع ان يتحقق في الخارج [illegible]
في نحو عدمه متحققا مع وجود الجسم متوقف عليه فان الامر انه لا بد ان يكون وجود الجسم ايجابا في الواقع او لو لم يكن ايجابا لكان ارتفاع [illegible]
ارتفاع الخلاء ايضا وهو ممتنع استحالة عدم الجسم مستحيلة بغيره لان العقل لا يجد عدمه في نفسه محالا واستلزامه المحال [illegible] محالا لا ممتنع باعتبار انضمام منه ره
امر آخر معه هو تحققه في ضمن جسم آخر او لم يتحقق في ضمنه لكان الخلاء ايضا وذلك محال الذي ذكرنا ان [illegible] عدم الفرق بين المحال
الذاتي والغيري على تقدير عدم ذلك الممتنع الغيري ايضا عدمه متحقق امر آخر متوقف عليه [illegible] لذلك لا عرفت من الفرق بينهما كما بينا و
مجرد اشتراكهما في ذلك المعنى لا يوجب عدم الفرق [illegible] وايضا ان الممتنع الذاتي يقتضي فانه عدمه فلو كان عدمه بسبب امر آخر لزم توارد العلتين
على [illegible] وهو عدم ذلك الممتنع وهو ايضا غير صالح [illegible] المذكور لانه لا يلزم [illegible] المحال الذاتي يقتضي [illegible] عدمه باعتبار اقتضاء ذاته و
ليس ذات في الخارج كما صرح به الشيخ [illegible] ايضا [illegible] مفهومه الحاصل في الذهن لكان [illegible] في الخارج والقول [illegible]
الوهم او المراد [illegible] علم الله تعالى ايضا [illegible] لو لم يكن [illegible] ذلك المفهوم في علم الله تعالى لكان معدوما في الخارج [illegible]
[illegible] لا مدخل له في عدمه في الخارج [illegible] او نعلم [illegible] العقل مع [illegible] ذكرنا كلام على سبيل السند فلا يعقل المنع [illegible]
ثم انا لا نقول انه لو لم يكن [illegible] هذا المفهوم في علم الله تعالى متحققا لكان معدوما ايضا في الخارج [illegible]
[illegible] او عدم علم الواجب تعالى [illegible] يستلزم عدمه [illegible] على هذا التقدير [illegible] الواقع [illegible]
هذا التقدير ايضا يكون عدم المفهوم متحققا في الخارج او [illegible] يكون [illegible] متحققا لجواز استلزام المحال [illegible] نقول [illegible] انه على
تقدير تحقق الواقع [illegible] يكون هذا المفهوم معدوما [illegible] لم يكن [illegible] هذا المفهوم في العلم والاقتضاء للعدم [illegible]
[illegible] وان كان في علم الله تعالى [illegible] ذلك العدم فان قلت نعلم بالضرورة ان بعض المحالات الذاتية معدوم في الخارج [illegible]
بسبب امر آخر [illegible] ذات [illegible] المفهوم [illegible] المقتضي [illegible] طرف الممكن [illegible] فان قلت عدم الممتنع اذا كان [illegible]
ايضا لكان [illegible] بسبب [illegible] نقول [illegible] اقتضاء الغير على تقدير اقتضاء الذات [illegible] في المتقدم [illegible]
لا يقتضي [illegible] على تقدير عدم [illegible] بسبب [illegible] هذه الكفاية [illegible] امر آخر [illegible] ان جميع الممتنعات الذاتية لا [illegible] عدمه
سبب [illegible] ذلك [illegible] في المثال [illegible] فلا [illegible] نظر [illegible]

لا مدخل لعدم عدمه اذ لعلم
بالغير [illegible] اذ لو لم يكن
[illegible] ذلك المفهوم
[illegible] ه

منه دام
تقرير هذا فنقول انه لما ظهر انه يجوز العقل ان يكون عدم الممتنع بالذات [illegible] غير ذاته فيهدم بنيان هذا الاستدلال اذ يجوز ان يكون عدم
الخلاء مستندا الى وجود المحوي [illegible] وجود المحوي [illegible] من دون لزوم محذور او نقول لما كان عدم الممتنع بالذات يمكن وجود احدهما واجبا لذاته
[illegible] في الطبيعيات [illegible] وجود [illegible] العدم [illegible] بسبب [illegible] يلزم توارد العلتين [illegible] المقتضي الحقيقي ذاته يقتضي العدم
[illegible] عدم [illegible] المركب ايضا بسبب [illegible] المقتضي ايضا بسبب عدم ذلك المركب فلزم توارد العلتين على عدمه [illegible]
[illegible] المذكور [illegible] على انه لو كان ممتنعا للزم توارد العلتين على عدمه هذا فان قلت عدم [illegible]
ان كان مستندا الى الواجب لذاته [illegible] ممكن كما [illegible] الممكن [illegible] على تقدير ارتفاع
[illegible] العدم ايضا فيلزم جواز ارتفاع العدم ايضا وهو ممتنع قلت لا نجوز ذلك ايضا [illegible] ارتفاع الممكن الذي هو سبب عدم الممتنع [illegible]
[illegible] امر آخر يكون [illegible] سببا [illegible] على تقدير ارتفاع [illegible] الذي هو سبب [illegible] ارتفاع النقيض الذي [illegible] العدم
[illegible] سبب العدم المذكور الذي [illegible] مقام [illegible] الاقدام ق المحـ [illegible] سؤال [illegible] الخلاء [illegible]
هذا السؤال [illegible] في الدليل [illegible] على تقدير السؤال [illegible] قولهم ان المحوي مع عدم الخلاء وانت خبير [illegible]
جعل هذا الكلام [illegible] اشارة [illegible] بعيد ايضا [illegible] هذا السؤال ق الشـ [illegible] ذلك [illegible] لا يتغير [illegible]
الخلاء بعد اعتبار الحاوي [illegible] بدون اعتباره ولا شك في تصور [illegible] تصور المحوي [illegible] عدم الحاوي [illegible] المحوي ق المحـ [illegible]
لا يتمان [illegible] ان القول الاول [illegible] المتلازمين لا بد ان [illegible] في الوجوب [illegible] كان احدهما واجبا بالذات لزم [illegible] الآخر ايضا واجبا بالذات
[illegible] الشيخ [illegible] الشفاء [illegible] احد المتلازمين [illegible] كان واجبا [illegible] لا يجوز [illegible] الآخر [illegible]
[illegible] ذكره [illegible] بالواجب [illegible]
كما يرد نقضا على الوجه الاول [illegible] ما ذكرنا سابقا [illegible] بطلانه [illegible] النقض [illegible] الوجه الاول [illegible] النقض عليه [illegible]
يحمل كلام الشيخ على [illegible] عدم الخلاء واجب لذاته [illegible] وجود المحوي [illegible] الواجب [illegible] الغير [illegible] مرتبة [illegible] الغير
[illegible] وعدم الخلاء لما كان واجبا بالذات لكان [illegible] ايضا فيلزم جواز انفكاكهما وهو ممتنع ق الشـ وذلك لان [illegible] الغير [illegible]
بعد حمل السؤال [illegible] التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء [illegible] على تقدير [illegible] هذا التقدير [illegible]
عدم الخلاء ووجود المحوي [illegible] كان لا يكون [illegible] فلو كان الحاوي علة للمحوي [illegible] في مرتبة وجود الحاوي [illegible] تحقق التلازم بين المحوي وعدم
الخلاء مع [illegible] المحوي في هذه المرتبة [illegible] عدم الخلاء واجب فيلزم [illegible] الحاوي [illegible] اذا كان [illegible] الحاوي علة للمحوي
فلا محذور اذ لا يلزم [illegible] المحوي [illegible] في مرتبة وجود الحاوي [illegible] تحقق التلازم بينهما [illegible] عدم الخلاء [illegible]
[illegible] جواز الانفكاك [illegible] اذ يجوز [illegible] تلك المرتبة [illegible] في مرتبة [illegible] عدم الخلاء [illegible] المرتبة [illegible]
اذا كان [illegible] تلك المرتبة [illegible] وعدم الخلاء [illegible] وانت خبير ان كلام [illegible] الكتاب [illegible] هذا [illegible]

فلازم منهما على تقدير علية الحادث للعلم مع انتهائه بالغلة كما ستطلع اليه ثم لا يخفى انه على هذا التحليل يرد ما اشرنا اليه بقولنا ان الموجود [illegible]
تقدير عدم علية الحادث وامكان [illegible] في مرتبة وجوده [illegible] وجوب عدم الخلاء مع عدم وجوب [illegible] عدم الخلاء
في مرتبة وجوب الحادث مع عدم العلية بينهما فلا يتحقق [illegible] ذلك التحليل ايضا لانتهائه في مرتبة واحدة [illegible] في المرتبة المتقدم
والتأخر [illegible] وعدم تحقق الحال [illegible] بخلاف التقرير الذي ذكره المصنف [illegible]
فافهم **ق** المصنف والموجود [illegible] التقدير [illegible] [illegible] قلت تقدير العلية
كان [illegible] لا يتم [illegible] المصنف لكن [illegible] على هذا التقدير [illegible]
جاريا [illegible] الثلاث [illegible] التلازم بين الموجود وعدم الخلاء على تقدير علية الحادث [illegible]
[illegible]

[illegible]

ظهور البطلان قوله وبوجه اخر وجوبا اما بالذات أو قد عرفت ان قسم هذا الترديد ايضا لا حاجة اليه انما هو الوجه في الجواب اخر مما ذكره ق
الشارح فالاقتصار عليه بعد ما قرر الشيخ اولا انه لا يحسب للابصير على الجسم الا بعد تشخصه ثم ذكر ان الحاوي اذا كان علة للمحوي كان متقدما عليه بالوجود
والوجوب ظهر قطعا انه اذا كان الحاوي علة للمحوي كان تشخصه متقدما عليه بالوجود والوجوب فيلزم بعد فرض تشخص الحاوي يكون المعية بين المحوي
وبين عدم الخلاء في داخل الحاوي ظاهرا فيفتتح ق ايضا المقدمة التي ادعاها بقوله لكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معا مع ان صحة هذه المقدمة
لا يتوقف على الفرض المذكور لان هذه المقدمة مراد عنا التلازم بينهما على تقدير تحصل الحاوي على ما يدل عليه قوله اما كيف غير بعد التشخص وقد ايضا تبين
بعد ثبوت تلك المقدمة تاما تم الدليل بمجرد الترديد الذي ذكره الشيخ او في وقت رتبة الاحتياج الى توسط ما توسط على ما ذكره الامام فكيف يصح القول
بان الاقتصار على ما ذكره الشيخ اولا لا يفيد معارضة عدم الخلاء المحوي المتقدم وانما يصح ذلك لو لم يتعرض الشيخ اولا لتشخص الحاوي واذا كان علة لا لمحوي بعد
تشخصه واما بعد دعاه تلك فلا مجال لهذا القول والعجب ان الكلام المتوسط الفاضل التلاشي تشخص الحاوي على تقدير علية المحوي متقدم ذلك له
على المحوي بالوجود والوجوب فكيف يحال المحوي بعد الامكان في جواهر على ما يتبع في شرائطه فكيف لا يتم ما سبقه ويتم به هذا الا تحكم ق الشارح
لصار البرهان تاما أه قد عرفت ان تحقق التلازم بين عدم الخلاء ووجود المحوي انما يثبت بعد فرض تشخص الحاوي علة لهو ما خوذ مما ذكره
الشيخ فلا يلزم من امتناع استناد حجم الاجسام الى علة اذ هو الغرض المستلزم لتحقق التلازم ليس بشرط غير علة الحاوي للمحوي ق الشارح فان قيل
الواجب لنفس تقييد العلة أه قد ظهر ان التقييد موجود في هذا القول غاية ما في الباب ان تقرير هذا القول توضيحا وتاكيدا واما انه لا يتم الكلام
بدونه فهو مسقط من الكلام تحقق من القول العجب ان هذا القول الشارح وادعى ان يصح على تصحيح كلام الشيخ يحمل على مثال ذلك لكن قد علم ان
تصحيح كلام الشيخ غير متوقف على هذا من ان صحيح والتاكيد ايضا وجه صحيح كما ذكرنا فافهم ق الشارح لكن لما عبر عنها أه انت خبير بان اللفظ
من التسبب في العلة المؤثر كلام الشيخ هو الحاوي والمحوي كما هو المتبادر في مثل هذا الموضع وبعد تسليم المراد والعلة للمعلوم مطلق و
القول انه او ردها مطلقا ولكن المراد الحاوي والمحوي يكون كما تمسك على ما قرره الشارح لا يمكن الاختبار التوهم الذي ذكره الشارح لا مجال له اذ بعد تقرير
ان تشخص الحاوي علة والعلة لا بد ان يكون متقدمة على المحوي بالوجود لان العلة مطلق متقدمة على المعلول بالوجوب ثم ادعى ان المعية بين عدم الخلاء
في الحاوي ووجود المحوي يشير الى التلازم بينهما بعد تحصل الحاوي ان يعني مجال هذا التوهم وايضا ادعى الشيخ المعية التلازمية بين المحوي وعدم
الخلاء في ضمن مقدمة عليحدة بقوله لكن أه غاية الامر انه كان بعد ما فرض علية الحاوي للمحوي وقال الشارح مع الامكان في مرتبة وجوب العلة لا الوجوب فانه
بعده وليت شعري ان هذا الغرض وهذا القول بتوجيه بعيد ان منشأ لهذا التوهم الذي ذكره كيف لم يفرع تحقق المعية التلازمية
بين المحوي وعدم الخلاء على ما سبق حتى يكون مظنة لهذا التوهم بل ادعى بهذه المقدمة على حيالها ولا حال التتميم على تقدير صحة هذا التوهم لا
ادري كيف تقع بما ذكره في المتن اولا فيما ذكره الا انه لو فرض تشخص الحاوي علة كان المحوي في مرتبة امكان لا وجوب بمجرد ذلك مع انه
لا يرتفع هذا التوهم او يصير ارتفاع التوهم بقطانه ليس الا لاجل التشخص اذ لا يرتبط ذلك اذا التشخص كان فيما سبق ايضا
وبالجملة الحكم بعروض هذا التشخص من الكلام في الكلام ان قيل بعد ظهور ان المراد منهما ذا تم الحكم بارتفاعه بتقرير المتن محض غريب وصدوره منه مشكل

مثل

مثل المحوي اعجب واليكون الامر في نفسه سهلا ق الشارح لكنه قدم استثنا اه ما عليها قد علمت ان التقييد الذي ذكره حاصل قبل الاستثناء ولا مجال لتوهم
خلافه ق الشارح فيكون كان الشيخ عقد الشرطية مطلقة او الاقرب انه وقع ههنا تلميح اشتباه توضيحه ان في هذا المقام يمكن ان يكون منشأ او دليلهم على العدم ان
الاشتباه بين العدمين او هو بحسب كلام الشارح بسبب صرح الاشتباه في معنى التقدم وتوهم ان المتلازمين بما يمتنع انفكاكهما او في المرتبة ايضا وح تقرير الدليل
بان الحاوي على تقدير عليته للمحوي يكون متقدما على المحوي ويكون المحوي في مرتبة وجوده ووجوبه الامكان لا الوجوب عدم الخلاء لما كان واجبا لا يكون في مرتبة
الحاوي الامكان فيلزم جواز الانفكاك الا يكفي ان يح يمكن تقرير الدليل بعبارة اخرى احدهما ان يقال وجب ان يكون المتلازمان متحافقين بالوجوب فلا امكان
لعدم الخلاء لما كان واجبا في مرتبة وجوب الحاوي لانه واجب الذات ولا يمكن ان يكون ممكنا في مرتبة ما فيجب ان يكون وجود المحوي ايضا واجبا في مرتبة بينهما فالمكانة
ثانيهما ان يقال وجب ان يكون المحوي ممكنا في مرتبة الحاوي وجب ان يكون لعدم الخلاء ايضا امكان في مرتبة هو مع انه واجب بالذات فيتبادر وقد وقع في هذه الطريق
اشتباه أو في ايضا وهو ان الواجب بالذات يجب ان يكون واجبا في كل مرتبة وقد سبق هذه الامور مشروحة وثانيهما هو ظاهر كلام الامام اشتباه في معنى التقدم
ان قوة المعية بين ذاتيهما على الاذهان واشتباه التقدم بالمعية ح ايضا يمكن تقرير الدليل بعبارة ان عدم الخلاء واجب لذاته والواجب لذاته لا يتأخر
غير ان يكون مع الحاوي ووجود المحوي لما كان ملازما لعدم الخلاء كان معه دائما مع الملازم فيكون مع الحاوي ايضا فلا يكون ان يكون متأخرا عنه وثانيهما ان
وجود المحوي وعدم الخلاء معان متلازمان فلو تقدم الحاوي على المحوي لتقدم على عدم الخلاء ايضا فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته لكنه واجب لذاته وفي هذه
الطريقة توهم ايضا اشتباه التلازم او المعية بما فوق على شيء الكان معه دائما ان العبارتان اللتان ذكرناهما في الطريقة الثانية على الوجهين اللتان
ذكرهما الامام اما الطريقتان اللتان ذكرهما الشارح سابقا فالطريق الاول منهما هو ما ذكرنا من الطريقة الاول ههنا وقد عرفت انه ظاهر كلام الشارح ويمكن
ويمكن تقريره بعبارتين والطريق الثاني ظاهر انه هو الطريق الثاني الذي ذكرنا ههنا لكن بالعبارة الاخرى فظهر ان الامام ما قرر الدليل على الطريقين المذكورين
تفصيلا مع بعد جدا يرد عليه انه لا يصح ح قوله بعد ذلك ثم اعترض على الطريق الثاني وقوله اما الشارح فلم يوجه الدليل اه اذ على هذا الحاصل الاعتراض
وارد على الطريقين جميعا والايراد على شيء منهما فلا يصح اذا اعترض على الطريق الثاني والشارح قرر الدليل على الطريق الاول والاعتراض الذي اورده عليه لا على
الطريق الثاني يشتغل بحله فقط عن توجيه الكلام او مع على تخطئة الامام قوله والى هنا القصد كلام الامام بناؤه على الطريقة الثانية التي ذكرنا
بعبارتيهما ويحتمل ان يكون اعتراضه واردا على العبارتين جميعا ومن ان يرده ظاهر على العبارة الثانية ويحتمل بعيدا حمله على الطريقة الاولى وبعبارتيه في اعتراضا واردا عليهما
جميعا او لا يرد على شيء منهما فما ذكره الشارح لا يستقيم على وجه لانه ان قلت على تقدير حمله على الطريقة الاولى يرد اعتراض الامام لانه بعيد وجوده ان يكون الملازم تابعا
التابع فلا يجب ان يكون متأخرا عن الملزوم الشرط لا يجب ان يكون متأخرا عنها في مرتبة الشيء اي يجب اذا كان احد المتلازمين متأخرا عن شيء او كان في
مرتبة وجوب ذلك الشيء الامكان ان يكون الملازم الاخر ايضا في مرتبة وجوبه الامكان بل يكون ان يكون له الوجوب اذ المتلازمان يمكن ان ينفكا في الزمان
في المرتبة فافهم ق الشارح فعلى هذا يتوجه بعد ما سبق انه يجوز ان يكون كلام الشارح على القراءة الاستظهار ق الشارح فيتوجه ان لا يلزم اه
لا يخفى ان معلولي علة واحدة ايضا متلازمان على ما هو المشهور كما ان الكلام الشارح على ما قرر في الشرط الاول ان ليس المتلازمين لا يكون الا ما يكون معلولي علة ثالثة علم يجد ذلك العلاقة
ارتباط بينهما وعدم تمام الكلام نسبه مشروعا فراجعه ق الشارح فكان ان يكون منفصلا او في كتب الا ان العطف لا يقتضي في تركيب المتعاطفين في جميع الاحوال او في تعليل المطلق

طلبت بكاملة وساحة بعد ما علمه قال الحاكم من الامام الدليل بالطريقين المذكورين ما ان الحاوي اه لا يخفى

ساقها بل ورده بالطريق الثاني فقط لكن بعبارتين ويحتمل حمله ايضا على الطريقة الاولى بعبارتيها لكنه بعيد فان قلت لعل الحاكم مراده من الطريقة الثانية التي ذكرها سابقا هو العبارة الثانية التي ذكرناها في الطريقة الاولى وحمل كلام الامام على الطريقة الاولى بعبارتيها فيصح انه قرر الدليل بالطريقين المذكورين
صح

بالشرف لا يستلزم تعليل المعروف عليه ايضا به هو ظاهر ان قيل تقييد الحكم بالوصف مشعر بالعلية امر مسلّم ق الشيخ مرتب على الجسم
السماوي غير جسم تقييد الجسم السماوي ههنا وفي السابق كذلك لا وجه له الدليل الذي ذكره جار في كل جسم سواء كان سماويا او عنصريا قوله مع
لئن تعدد الفاعل آه علاوة لقوله انما يجوز التعدد في العلل اذا صح ههنا لتعدد العلل المستقلة لا يتصور لان الفاعل على راي الشيخ
لا يتصور تعدده فلو تعدد العلل المستقلة لكان باعتبار تعدد غير الفاعل وقد قال المعترض انه في صورة تعدده يكون العلة القدر المشترك فلم يصح
ما قال المعترض فرارا انه يقع التعدد في العلل المستقلة مطلقا وبطل فان قيل ما ذا لم يصح وكان تعددها باعتبار تعدد العلل الناقصة قصير
قلنا قويا ق الشيخ فخلو مكانيهما غير واجب الوجود لانه يعدم خلو مكانيهما ق الشيخ فقد استبان انه ليست الاجسام السماوية آه قد عرفت
ان هذا التقييد كان لا فائدة فيه ق الشارح ولا يمكن ان يعقل مادية لانه يكون آه فيه نظر لان اللازم كون الفاعل موجودا بالفعل لكون الجسم موجودا
بالقوة باعتبار المادة لا يستلزم ان لا يكون الجسم فاعلا لمادته لان كون الجسم موجودا بالقوة باعتبار المادة لا معنى له الا انه عند وجود الهيولى
فقط لا يوجد الجسم بل لا بد من وجود الصورة وذلك لا يقتضي ان لا يوجد المادة بالفعل اصلا وهو ظاهر فاذا وجدت المادة بالفعل باعتبار الصورة ثم لا يجوز ان [بالفعل مه]
يوجد شيئا لانها موجودة بالفعل والايجاد لا يقتضي الا كون الموجد موجودا بالفعل والحق ان لا يكون فعليته من شئ آخر ثم المادة بدون الصورة
لا يجوز ان يوجد شيئا لانها ليست بالفعل ثم فان قلت لو امكن ايجاد المادة بعد وجود الصورة لكان الجسم جسما فكان التاثير بشركة الوضع
ويتم الدليل قلت غاية ما يسلم ان تاثير الجسم في الصورة الجسمية النوعية انما هو بشركة الوضع واما تاثير المادة فلا لا بد له من بيان ثم لا يخفى ان
ما ذكره الشارح انما يتم على راي من يقول بان الموجود في الخارج هو الصورة فقط ولعل المادة وجودها بالفعل بعينه عين صورتها لانه يكون في
الخارج موجودان بالفعل احدهما المادة والآخر الصورة لكن الكلام ليكون ذلك الشيخ هذا فافهم ق الشارح والقابل لا يجب ان يكون فيه المقبول
من حيث هو قابل الا مطلقا ... [فيه ان القابل لا يجب ان يكون فيه المقبول منه]
فاعل لجزء الكل في المقبول فقد ثبت ان الفاعلية والقابلية مما يكون ... لا يخلو ان ... كما سيصرح به ... ان يكون شيء واحد
فاعلا وقابلا ... اذ يقول ... ان الفاعلية والقابلية متنافيان ... اجتماعهما ... المتقابلات ... في بينهما
حتى يحتاج ... اجتماعهما ... وحاصل ما ذكر ... الفاعلية ... القابلية ... عدم الوجوب ... والوجوب ...
حتى يحتاج اجتماعهما ... لو كانت القابلية موجبة لعدم وجوب ... كانتا متنافيتين ... كما اذا ... انما كان ...
وكان ... في ذلك الشرح في نقول ... موجبة لوجود ذلك الشيء ... وبذلك ... الفاعلية
الكائنة ... متنافيتين ... في تصحيح اجتماعهما ... فافهم قوله ولا يلزم ... الوضع ... ذلك الجسم ... [بانه شرح]
لا يكون ... الوضع ... تقرير ... ذكره ... في نظيره ... الوضع ... ذلك الجسم العنصري
والوضع ما يؤثر فيه الذي هو المقصود الاستدلال ... هذا المنع متضمن للمنع قوله لكن النفس ... آه توقف جميع افعال
النفس على البدن ثم ... عليه ... خوارق العادات ق ... على البدن ... في الاستدلال اذ تعلق النفس بالجسم

لكان

كان عدم الهيولى فلا بد من وضع معها لكن ليس للهيولى وضع قبل وجودها وكذا الصورة فان قلت لا بد من ان يكون الوضع للجسم المؤثر بالقياس الى ... الا انه يجوز ان يكون
امرا وكذلك ... وضع له قبل وجوده قلت لا نقول انه لا بد ان يكون له وضع بالنسبة الى الاثر بل انه لا بد ان يكون له وضع بالنسبة الى شيء يؤثر فيه بايجاد شيء
في الهيولى لو كانت ... الجسم فلا بد ان يكون قبل وجوده شيء له وضع بالقياس الى ذلك الجسم حتى يوجد الجسم الهيولى فيه ... جميع الهيولى ... الصورة
فهو ان كان قبل وجودها يمكن ان يكون الهيولى موجودة فكانت لها وضع بالقياس الى ذلك الجسم لكن لا بد ان يكون الوضع حال التاثير وحال الايجاد والصورة لما كانت
حال وجود الصورة ففي هذه الحالة يكون وضع الهيولى بهذه الصورة الموجودة في جزء الى آخره لا يتيسر وضع الهيولى ... الصورة ... فيها الا بعد
ان يقع ... الوضع لا بد ان يكون ... فهذا حاصل ما سيذكره ... لا يكون من ... آه وفيه نظر لان ... عن ... فتأمل
او سبق ... ان لا بد من حصول الوضع بين الجسم المؤثر فيه متصل ... التاثير ... يتوقف على الوضع في حال التاثير ... فان قلت ... اذ لو فرض انه كان
بين جسمين وضع ... زال ذلك الوضع ... حال ... فهل يجوز ان يؤثر ... الحال ... لا يجوز نظرا الى ان الوضع الذي
غير كاف ... الوضع حال التاثير قلت ما يسلم ... ان يكون له وضع حال التاثير ... يتوقف عليه التاثير فلا ... انه لا بد في تاثير الجسم
من ... وضع خاص ... وذلك الجسم حال التاثير لكن يكون ذلك الوضع موقوفا عليه التاثير ... والبداهة والاستقراء لا يفيدانه فتدبر قوله
اقول ... مع ... هذا الكلام ... الدليل الاخير ... [لكنه شرح]
ثبوته بهذا الدليل ... ما سيذكره ... لو كان مراده ... مع الهيولى والصورة لكنه ذكرنا
مع الجسم الواجب ... ان الجسم ... بهذا الدليل عدم علية ... هذا الدليل ... عدم العلية ... بتوسط الهيولى والصورة
اذ المقدمة ... بتوسط الوضع ... الجسم ... ذكر الهيولى والصورة ايضا كذلك ... بتوسط الجسم ... الحكم
فعلم النفس مع الجسم ... قرينة على ان مراده ثبوت عدم علية النفس ... على اثبات عدم علية الجسم مطلقا ... الى ... [لازم]
البرهان عدم علية ... الدليل ... بطريق ... الطريق البرهاني على عدم علية مطلقا ... الدليل
الاخير فلا ... عدم علية الجسم ... هذا الدليل ... الدليل ... مراده ... سبق ... قوله
... الطريقة ... العقول ... الطريقة الرابعة ... اقرب ...
في عدم علية النفس للجسم مطلق ... فافهم قوله لكن لو كان مراده ... ان ذكر النفس آه قد عرفت ما فيه [ل]
قال الشارح ... فلا يكفي ... صدور الكثرة عن الواحد ... في العقل ... [صح]
ذكره الشيخ ... هذا الوجه ... كلام الشيخ ... صدور الكثرة عن الواحد ...
كلام ... هذا الوجه ... الشيخ ... الجهات ... الوجود ... الكثرة ...
... الكثرة ... الموجودات ... الواحد ... الكثرة ...
الامور ... الموجبة الخارجية ... هذه الجهة ... لا ... الكثرة ...

فلم يكشف فرق بين الموجودات ايضا من دون التمسك بالجهات الاعتبارية فافهم **قوله** اما الاول فلان ما تقرر في المشهور او فيه نظر اما اولا فلان هذه المقدمة
ممنوعة كما بين المشتق او انه من اهل التفصيل واما ثانيا فلانه على هذا يلزم ان يكون الوجود ايضا صفة قائمة بالموجود اما ثالثا فلان الشيء لا يثبت له ان لم يكن موجودا
فقط لا تحقق في نفس الامر واما رابعا فلانه قد تقرر سيتم ان المهيات ليست مجعولة اي لم يجعل الله الانسان انسانا وهذا امتنع ولهذا واما خامسا فلان هذه المقدمة
انما ان يراد بها ان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء على ان يكون هذا الشيء ثابتا اولا في نفسه او فرع على ثبوت ذلك الشيء الاول على ان يكون هذا الشيء ثابتا او فرع
على اصل وجود ذلك الشيء مع قطع النظر عن اثبات البيان كلا الاول فظاهر انه بعد فرض الثاني فلا معنى لعدم كون هذا الشيء ثابتا في نفسه في هذه المرتبة
يعقل ان يتوقف الوجود على الاتصاف في مرتبة وبين الاتصاف في هذه المرتبة انه حاكم بانه اذا لم يكن انسانا في هذه المرتبة لا يصح ان يتوقف الوجود
للانسان في هذه المرتبة ان كان انسانا فيمنع انه خلاف مقتضى المقدمة والمقدمة لو تمت لاقتضت الامر الاول اما الامر الثاني فليس ما يكون مقتضى
وبجملته تحصيل مبتغانا وهو ظن نقول لا شك انه اذا كان الوجود على الامر مرتبة من مراتب الذهن ثم فيه المهية فلا نكون موجودا ان لم يتم بعد اعتبار المهية
موجودة وتحصل الاتصاف في الخارج مرتبة وجعلها من دون ترتيب ذكره الغير تم لو قبل المهية امر اعتباري غير زائد من الوجود والامر فلا يتصل بهذا الوجود على
ما هو راي البعض سواء قيل بوحدة الوجود على ما ذهب اليه الصوفية اولا في هذا العقول بان الوجود امر متحقق في الخارج من دون الاتصاف على المهية كما ان
الشيخ والشارح لا يقولان بذلك فافهم **قوله** لان العقل يتصور المهية معراة الخ فيه بحث لان اخذ العقل المهية معراة عن الوجود وحكمه ايضا
به وكونه وصفا لها انما هو بحسب ان يتطابق في الواقع او انه من قبيل الاختراعات كالحكم بانياب الاغوال ونحوها فان كان الاول فيلزم بمقدمة ثبوت العقل ان
الامر كذلك في الامور التي يحكم بها ولا نسلم انه يكون صحيحا في نفسه ولو كان وجدان العقل كافيا في ذلك فلم تقع الاغلاط في البديهيات والنظريات ولم
الامر السفسطة ويبطل سلطنة العقل ويبطل الترجيح المرجح والترجيح في الواقع بل في نفس الامر حاصل لا اعتبار له ونحو ذلك بان لا يكفي وان كان
الاول فلا بد ان يكون الوجود وصفا للمهية فيما وراءهما في الواقع كما في نظر العقل لتطابقهما وتوافقهما فلا معنى لان الوجود مقدم على المهية في الواقع ومتأخر عنها
في نظر العقل اي حاصل ان الفرق بين العقل والواقع في التقدم والتأخر بين المهية والوجود بحسبهما مما لا مساغ له في نظر العقل الا ان يقال ليس المراد
ان العقل يحكم بان الوجود صفة قائمة بالمهية في الواقع حتى يرد ان حكمه مطابق للواقع ويجب ان يكون الامر في الواقع كذلك فان العقل
يحكم بان المهية موجودة قطعا لان الوجود صفة قائمة بها ثابتة لها او عنها ويجوز ان لا يكون الامر في الواقع على ما في الحكم ان يكون الوجود امرا عينيا مقدما على المهية
ويكون المهية موجودة بمعنى دون قيام ما بها فالوجود على هذا مع ان المهية مقدمة في العقل لكن ان العقل لا خطاء لها معراة عن الوجود ثم يحكم بالحكم
فقد صح ان المهية متقدمة على الوجود في العقل ومتأخرة في الواقع اذ ان يلزم عدم تطابق حكم العقل والواقع لكن لا يخفى عليك ان العقل يحكم
بصفة الوجود وقيامه بالمهية نحو سائر الاوصاف اذ لا فرق بينهما بين حكمه بان زيدا له الابوة والعلوية والكتابة ونحوها وبين حكمه بان زيدا له الوجود
والتفصيل المحقق بسائر مراد فانه من الاشياء الاولى كما يستتر دليل ذلك انه يحكم بانها موجودة مطلقا او لم يحصل عنده حقيقة الامر موجودة
اي بقيام الوجود لها او ان ثبت ان يحكم بصفة وقيامه بالمهية لكن ذلك لا يستلزم الحكم بتأخر المهية في الواقع اذ ثبوت الصفة للشيء
ليس فرعا على ثبوته في نفسه بل يستلزمه فيجوز ان يكون الوجود صفة للمهية قائمة بها مع كونه متقدما عليها في الواقع كما في الصورة بالنسبة الى الهيولى لانها

صفة قائمة بها عندهم مع قولهم بانها متقدمة عليها في الخارج على هذا الا ان يقال ان المراد ايضا في كون الوجود مقدما على المهية في الواقع ومتأخرا عنها
بحسب العقل المعنى انه يدرك بالذات ان ما يحكم على انه متقدم في انكار كون العقل يحكم بالوجود صفة قائمة بالمهية كما ليس بمستتر الغلط بل هو مكابرة وبعد
الاعتراف به القول بتقدمه على المهية في الوجود مستلزم للقول بكونها امرا منشأ في الخارج قطعا ومنه سفسطة او الصفة اذا كانت موجودة في الخارج فموصوفها
لا بد ان يكون موجودا او اذ لا معنى لكونها موجودة من الموجود بعد الا ان يكون الموصوف امرا مشتملا على ماهيته على ما ذكر ان الاحتمال السابق ثم يرد ان يكون
الموصوف موجودا على الحالة ايضا كالصفة فتدبر **قوله** لان العقول بحكم الشارح آه قد عرفت حقيقة الحال **قوله** نقول قد صرح الشيخ بتقدم
الطبيعة آه لا يخفى انه لا يعلم من كون الشيئين موجودين بوجود واحد وكون الاحد جامعا معه ذلك متقدما بالذات على الاخر الا ان الامر البسيط يكون موجودا في الخارج
والعقل يحلله الى معنيين مختلفين من دون ان يكون كل منهما منفردا او ممتازا بحسب عن الاخر ونظيره اجزاء الجسم المتصل الواحد فان الوهم يحلل الجسم الى اجزاء بحكم
بوجودها وهو ايضا بان كلا من الجزئين ليس موجودا ممتازا عن الاخر وكذلك المعاني الغير المحسوسة مثلا الانسان موجود في الخارج بسيط ويحلله العقل الى
معنيين الحيوان والناطق ويحكم بوجودها لكن لا على وجه الامتياز والانفراد والظاهر انه لا محذور فيه بتقدم احدهما على الاخر وان كان المتقدم بمعنى
الاحتياج فلا خفاء فيه لكنه معتبر في تقدم الشيء على الاخر والاحتياج ايضا يجوز ان يحكم العقل بان تعلق وجود الواحد كان هذا المعنى ثم بين كيت
كونهما غير ممتازين في الخارج وقد تقرر هذا فنقول الا ان كون المهية والوجود متحدين في الوجود ولا يحتمل ان يكون امرا واحدا في الخارج ويحلله
العقل الى المهية والوجود ويحكم بانهما موجودان بوجود واحد لكن ليس كل منهما ممتازا عن الاخر في الوجود ولا بد ان يكون الوجود امرا ويكون حكمه حكم المهية
في ذلك المعنى وان فرض صحة تعلق وكان الوجود الا انه يحتاج الى الامر كيفية الوجود لا انفكاك فرقه هذا الانفصال الوجود اذ ان كانت المهيات
في نفس الوجود بعرض امرا اخر هو الوجود القائم بها ان الوجود امر منفصل في الخارج ولا يقولون به بل يقولون ان الشيء موجودة بذاتها ان الاشكال الا ان بعض منهم
الذين لا يقولون بوحدة الوجود وانه عين ذوات الواجب والمهيات الممكنة فكلها اعتبارات وشئون بل يقولون الموجودات الخاصة المتحققة في المهيات
في الفرق بينها وبين الوجود الذي هو عين ذات الواجب مع قولهم ان الوجودات الخاصة لما كانت موجودة بذاتها فكيف يحصل الفرق بينها وبين الوجود
ويجعلونه نفسه فعند ان الفرق بينهما وبينه تم بانها مفاد العقل وانها ذات غير قائمة بالمحل او الموجودية حاصلة بذاتها للموجودية باعتبار فكونها موجودة بامر
اخر غير بعيد لا يشعرون وانما البعض الاخر الذين يقولون بذلك القول فلا اشكال عليهم بهذا الوجه على هذا ان كان الوجود صفة فلا معنى للقول
بحدوثه امرا الا ان المهية امر اعتباري من حيث الوجود بل من حيث الاعتبار سواء قيل بالطريقة المنسوبة الى الصوفية او لا كما اشار اليه سابقا
وهو خلاف ما يظهر من طريقة الشيخ والشارح وقدمنا انها موجودة في الخارج متميزا عن غيرها وردها على ما يرد على هذا العراق ايضا وهو ان المبدأ عليه بخلاف
ما ان كان موجودا ليس بموجود بذاته فافهم **قوله** الشارح فهو بحسب الوجود لا تقدم ان الا ان الداتها في الخارجية لا يقول امر محقق هو المقصود من المبدأ
الوجود فهم وما ذكره من الدليل لا يدل عليه لان كون المهية لو لم يعطها المبدأ لم يكن شيئا لا يدل الا ان المبدأ الاول لو لم يوجد المهية لم يكن موجودا
فما يلزم منه ان يكون موجودا للسبب الجاعل والمبدأ او هذا لا يدل على مطلوبه من تأخر المهية عن الوجود الشارح وان موجودية المهية باعتبار الوجود بمعنى ان
معنى موجوديتها انها لم يعطها المبدأ الوجود ويفيض عليها ويصير ما متصفة به فلو لم يكن لا يلزم من ذلك ان يكون الوجود امرا متحققا في

الخارج ويكون المهية تقوله اذ ثبوت الشيء للشيء لا يقتضي ثبوت المثبت منه وان الغرض تصيير المهية موجودة بوجوده لا كون شيء ثابتا في نفسه كالصبغ [illegible] الا بواسطة الشيء الموجود
لا في نفسها لا يقوم الامر الاعتباري فكيف يمكن ان يعتبر بسبب الموجودية المهية لانا لا نقول ان هذا الامر الاعتباري سبب لموجوديتها بل سببها انما هو الفاعل من
تقول معنى موجوديتها انه يقوم بها هذا الامر الاعتباري وسبب القيام هو الفاعل وموجود كون الموجودية بهذا المعنى لا يقتضي ان يكون هذا الامر القائم موجودا
متاصلا كما لا يخفى فان قلت المهية اذا كانت معدومة ثم وجدت فلا شك ان هناك تغيرا او تبديلا واذ لم يكن الوجود امرا متحققا ولم يكن في الخارج الا
الوجود الا المهية فقط فلم يكن هناك حال الوجود تغير اذ المهية الحاصلة الان هي الحاصلة قبل [illegible] تغير انه لا بد من تغير للمهية اذ تحقق حال الوجود
هو اول النزاع وان اردت انه لم يكن ذلك فلا نسلم انه ليس هناك تغير بل التغير حاصل باعتبار انه كان معدوما فصار موجودا وهو تغير ما حينئذ فان
قلت كيف يصير موجودا [illegible] الموجود يجب ان يكون العقل منها شيئا [illegible] اذ هو انه يقوم الوجود بالمهية في نفس الامر كما ذكر
وان قال ان كيف يقوم الوجود بها مع انه ليس امرا موجودا [illegible] ثبوت الشيء للمقتضي وجود القائم كقيام الاضافات وغيرها او انه كيف
يقوم بها مع انها لا وجود لها فان اردت انه لا وجود لها حال القيام فليس كذلك بل هي حال القيام موجودة وان اردت انه لا وجود لها قبل القيام
فذلك امر لا حاجة اليه ولا وجه للسؤال [illegible] والحاصل ان الموجودية ايضا كسائر الاضافات والعقد الذي يمكن ان يحصل العقل الى فيه يمكن ان يصل
اليه فيهما ايضا [illegible] فان كان امر الا يمكن الوصول اليه فيهما فلا يمكن الوصول اليه [illegible] الوجود المتاصل ايضا للمهية مثل
هذا السؤال [illegible] واما التوجيه كلام الشارح بما ذكره المحشي فقد عرفت حاله مشروحا قوله لكن من حيث العقل [illegible]
قوله بل المراد انفس في المهية بحاله هذا الوجه مع انه يرد عليه ما ذكره بعينه [illegible]
يتجه عليه انه قد مر ان تقدم المهية على الوجود في العقل [illegible] العقل [illegible] معراة عن الوجود ويحكم عليها بعد ذلك بالوجود فالتقدم
بحسب الواقع كيف وقد صرح الشارح بان الامر بالعكس في الواقع فعلى هذا لا يكون اعتبار التقدم والتاخر بين الوجود والامكان والوجوب بحسب ما ايضا
بحسب العقل الذي بهذا المعنى اي بحسب الملحوظ [illegible] العقل [illegible] هذه الامور [illegible] مقدما في ملاحظته [illegible]
مؤخرا الا التقدم [illegible] الواقع [illegible] على هذا لا يكون الوجود متقدما على الامكان [illegible] العقل [illegible]
هذا ثم لا يخفى ان اعتبار التقدم والتاخر بين هذه الامور بحسب العقل كما ذكره [illegible] لا محصل له في هذا المقام ولا يفيد
فائدة [illegible] الباعث للشارح على هذا الاعتبار [illegible] رفع الاشتباه [illegible] الاعتبار الواقعي [illegible] الاعتبار العقلي والاولى ان
ذكر التقدم والتاخر بين هذه الامور بحسب الواقع ايضا [illegible] لا مدخل له [illegible] بمجرد تحصيل تلك الجهات والاعتبارات والاضافة
[illegible] وتاخرها ومراتبها فافهم **قوله** [illegible] تابع للوجود [illegible] لا يخفى [illegible] هذا القول [illegible] الصفة للموجود
ليس باعتبار نفس الوجود فقط بل باعتبار انه وجود للموصوف فالموصوف [illegible] المتبوعية كيف [illegible] الصفة للموصوف باعتبار
ان الموصوف ما لم يكن موجودا لا يمكن اتصافه بها فتدبر **قوله** وقع التعقل مع نفس المهية اه لا يخفى ما عليه **قوله** والوجوب
والامكان اللذان يعرضان للمهية اه قد اعترف المحشي [illegible] بان الوجوب بالامكان متقدم على الوجود [illegible] الواقع فكيف يحكم ههنا بانهما [illegible]

على الله

على المرتبة المتاخرة عن الوجود بل هو الذي [illegible] العقل والحكم **قوله** قلت يعقل الذات عن الذات اه على هذا يجب ان يكون تعقل الذات على تقدير
جعل المهية متقدمة على الوجود في [illegible] المراتب [illegible] وهو قوله **قال** المصنف [illegible] الوجود في المرتبة الاولى وقد عرفت ما فيه **قال** المصنف والامكان المتعقل
قد [illegible] الامكان عن الوجود غير صحيح بل الامكان متقدم عليه **قال** المصنف والوجوب المتعقل [illegible] الوجوب ايضا سابق على الوجود **قال**
المصنف وان اعتبر الوجود العقلي اه ما ذكره ههنا مستقيم ثم لا يخفى ان ما ذكر من ان الوجوب بالامكان متقدم على الوجود [illegible] على تقدير [illegible] الوجود
حقيقة [illegible] وقيل ان المرتبة [illegible] متقدمة في الوجود [illegible] لا يجب تقدم الامكان والوجوب على الوجود [illegible]
على موجودية المهية كما لا يخفى [illegible] انه لا يصح ايضا [illegible] الطريق المنتسب الى الصوفية [illegible]
قوله فان قلت الوجوب بالامكان اه [illegible] الاشارة [illegible] الموصوف [illegible] كيف هذا التقدم [illegible] قبل التقدم
الطبع وما فيه التقدم في هذا التقدم الوجود وقد اعترف المحشي ايضا فيما قبل [illegible] كيف يصح تقدم المهية على الامكان والوجوب مع تقدم الوجود عليها
كان يجعل المحشي ما فيه التقدم فعلية الذات على ما ذكر في بعض المواضع [illegible] ان الفعلية لا تحصل لها الا بالوجود [illegible]
ان تقدم على الصفة [illegible] **قوله** وبما قررنا [illegible]
صحيح ما ذكره المحشي فاسد **قال** الشارح [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
ان [illegible] **قال** الشارح [illegible]
[illegible]
[illegible] **قال** الشيخ [illegible]
حقيق **قال** الشارح [illegible] **قوله**
الشارح [illegible] **قال** المصنف [illegible]
[illegible]
وايضا [illegible]

الكلمات
مهنا

ولو قيل انه ليس من قبيل [illegible] فبعيد الكلام اجنبيا عن البحث فافهم **قوله** الخ ولعل هناك سرا لم يرد التصريح به لا يخفى ان المقام لم يبق [illegible]
لسر [illegible] ههنا سرا او [illegible] لا اشكال انما هو امر واضح لان ابى البركات قال انهم يجب [illegible] الواجب فلم اسند والبعض
على غير [illegible] انهم ايضا قائلون بان الجميع مستند الى الواجب [illegible] الايجاد واليه [illegible] تحصيل المجاز
[illegible] المقام [illegible] والوجود مطلقا الى المبدأ الاول
تمام [illegible] فافهم **قال** الخ والجواب عن الاخير [illegible] علم الشيء [illegible] جواب عن السؤال [illegible] لان علم العقل الاول [illegible] نفسه
نعم العقل الثاني ان كان نفس العقل الاول [illegible] الحضرة [illegible] لان الامور [illegible]
[illegible] اذا كان علم العقل العقل الاول [illegible] ذاته وعلم العقل الثاني [illegible] العلة [illegible]
لان الاول موجود خارجي [illegible] موجود [illegible] **قال** الشارح والجواب [illegible] العلم الاول [illegible] لا يخفى
ان هذا الجواب ذكره الامام ورده بما [illegible] الكثرة في العقل [illegible] الواجب [illegible] هذا الوجه [illegible]
الجواب في مقابلة [illegible] **قال** الشارح هذا [illegible] الدليل الذي [illegible]
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لو تم [illegible] **قال** [illegible] وعلى الاول كان [illegible]
على وجود المنسوب اليه [illegible] الاتصاف [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **قوله** [illegible] وجود المنسوب [illegible]
[illegible]
[illegible] **قوله** فقد ذكر بعض المحققين
[illegible]
[illegible] **قوله** اى [illegible]
[illegible]
[illegible] فافهم

صورة هـ

قال الخ واعلم ان غرضهم [illegible] الموجودات [illegible] لا يخفى ان هذا [illegible] كلام الشيخ [illegible] لان كلام الشيخ في هذا الفصل [illegible]
الكثرة في هذه الجهة [illegible] الضرورة [illegible] عقل [illegible]
انه لا يكون [illegible] الامكان والوجوب وعقله لذاته وعقله لغيره [illegible] غير مستقيم لانه [illegible]
كان [illegible] ذكر [illegible] المبدأ الاول [illegible]
عن المبدأ الاول [illegible] العقول [illegible]
ذكرها هناك [illegible] الامكان والوجوب [illegible]
كلام الشيخ [illegible] **قال** الشارح [illegible] لا يخفى [illegible]
[illegible] الامام [illegible]
[illegible] كلام الشيخ [illegible]
[illegible] **قال** الشارح [illegible]
[illegible] **قوله** العقل
[illegible] العقل الاول [illegible] الفلك الاقصى
[illegible] **قال** الشارح [illegible]
[illegible] **قال** الشارح وان [illegible]
[illegible] الاحوال المشتركة بين الاجرام السماوية
قال الخ وما كان للاجرام السماوية [illegible] الاحوال المشتركة
بين الاجرام السماوية [illegible] الاحوال المختلفة [illegible]
قوله وانما كان ذلك [illegible]
الاحوال المختلفة [illegible] الاجرام السماوية [illegible] **قال** الشارح [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجرام السماوية [illegible]
[illegible]
[illegible] **قال** الشارح [illegible]
[illegible]

قال [illegible] جوهر عقلي [illegible] عقليا [illegible]
[illegible]

امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي لان الحاوي كانت في مرتبة متقدمة على وجود المحوي لكان المتحرك الحاوي ايضا كذلك فيلزم منه ما ذكرنا على زعمهم لا يقال
ان الحركة سبب للاستعداد فيكون متقدمة بالذات على الاستعداد والاستعداد متقدم بالطبع على الصورة لكن في مرتبة وجود الاستعداد لا تلازم بين
المحوي الذي هو ذو الصورة صورة وبين عدم الخلاء لان في هذه المرتبة يكون عدم الخلاء متحققا في ضمن محوي آخر لان الاستعداد باق على هذا المحوي
وفي زمان الاستعداد يتحقق المحوي بصورة اخرى فلا يلزم المحذور المذكور على زعمهم لانا نقول ابتداء الكلام في الاستعداد لكن نقول انه لاستعداد
لا يتميز وجوده بعد عدمه في حصول الاستعداد فنقل الكلام الى عدمه ونقول انه بعد عدمه كوجوده موقوف على الحركة فمرتبة عدمه متقدمة على مرتبة الصورة فعلى الشق
في هذه المرتبة يتحقق التلازم بين عدم الخلاء ووجود المحوي الذي هو ذو الصورة صورة وتتم الدليل فافهم **قوله** اما اولا فلان ذلك منقوض
بما مر حيث قال آه فيه نظر لان الشارح صرح بعد ذلك القول الذي نقله المحشي بان المراد من هذا القول المبني على طبيعة السماء وحركتها ما يدخل في امكان
وجود المادة بلا صورة فجعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حدود على هذا لا منقوض لان مراد الشيخ انه لو استند تلك الصور النوعية التي تعقب مرتبة
حركة الفلك على النحو الذي ذكره الكندي ومن تبعه لا بد ان يكون الحركة متقدمة عليها فلا بد ان يكون قبلها مادة مع الصور الجسمية فقط وهو ممتنع لاستحالة
خلو المادة عن الصور النوعية كما يستحيل خلوها عن الصورة الجسمية فالاستحالة ايضا لابد عليهم شيء سوى ما ذكره المحشي واجاب بانه واما النقض الذي ذكره
المحشي فغير وارد لما عرفت لان الشيخ لم يجعل الحركة السماوية مدخلا في وجود المادة حتى يلزم تقدمها عليها فيلزم المحذور عندهم بل يكون الحادث
وانما جعلها جملة في التغيرات والحركات التي للمادة ولا يلزم منه محذور اذ غاية ما يلزم منه ان يكون قبل الحركة تغير للمادة وحركة الافلاك بلا اول وليس
بمستحيل عندهم **قوله** وكذا ينتقض بما مر من الشارح آه هذا ايضا كالنقض السابق في عدم الورود وكذا النقض الاخير لما ستعرف **قوله**
واما ثانيا فلان الكل في مواد التلازم ما ذكره آه لا يخفى ان هذا الكلام انما يجري في الصورتين اللتين ذكرهما في النقض الثاني والثالث ولا يجري في النقض
الاول وفيما ذكره الشيخ اما جريانه في الصورتين المذكورتين فقط اذ غاية ما يلزم منهما ان يكون قبل كل تركيب وكل مزاج تركيب وكيفية بلا اوله وفيها
بالنهم واما عدم جريانه في النقض الاول فلان المادة العنصرية الحادثة عندهم وايضا فلا معنى لتقدم الحركة عليهما بهذا النحو الذي ذكره المحشي
اذ لا تعدد فيهما حتى يتوقف قبل كل فرد حركة نعم يمكن ان يكون الحركة شرطا لوجود امر قديم بان يكون في زمانها او الحركة التوسطية شرطا لوجوده والعلة
لا يلزم منه محذور واما عدم جريانه فيما قرره المحشي فلا يعرف ولا يخفى ان ما في عدم تقدم الحركة في وجود المادة بهذا النحو الذي ذكره ايضا مما لا يجوز عندهم بناء على ما ذكر
الشيخ ان الجسمانيات لا يجوز ان يكون مدخل في وجود الجسم اجزائه فجواب النقض انما هو بما ذكرنا لان مرادهم بمدخلية الحركة في وجود
المادة ما ذكره على ما صرح به الشارح ويجري في الكل الذي ذكره المحشي واما عدم جريانه فيما ذكره الشيخ فلان الصور العنصرية ليست صورا متعددة متعاقبة
حتى يتوقف كل صورة مسبوقة بحركة وهكذا الى غير النهاية فان قلت انهم لا يدعون ان تلك الصور قديمة كيف وانها يستحيل بعضها الى بعض فكيف يمكن ان
يكون قديمة على هذا التجويز ان يكون قبل تلك الصور صور اخرى وهكذا فلا يتم ما هو الذي ذكر الشيخ واجاب بان هذه الصور النوعية العنصرية قديمة
بالنوع عندهم وليس قبلها صورة اخرى فان قلت لا يلزم ان يقول بتقدم صورة عليها لان نوعها بل يجوز ان يكون قبل كل صورة صورة
اخرى من نوع هذه الصور قلت ان كان قبل الصورة النارية للنار كرة النار مثلا صورة نارية او صورة اخرى من صور العناصر ولا يتصور الا انه

وعلى الثاني بهدم بنيان مقالات الكندي ومن تبعه لانهم اسندوا اختلاف تلك الصور القريبة والبعيدة من الفلك وحركتها على النحو الذي نقله الشارح
وعلى هذا اختلاف تلك المعاني كما لا يخفى قال الحاكم ثم يرد ان تلك الصورة آه وفيه انه مناف لما تقرر عندهم من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فان قلت يمكن
ان لا يكون تلك الصور المتقدمة قديمة بل يمكن ان يكون قبلها صورة اخرى وهكذا الى غير النهاية قلت فيه الاختلافات التي تبع الشيخ والابراهيم استند ذلك الى الحركات
السماوية لكن على النحو الذي ذكره في هذا الوجه فيثبت ان اختلاف صور العناصر ليس من جهة ما ذكروه وليس غرض الشيخ الا هذا اذ الظاهر انهم قد ينهدم
ان اختلاف صور العناصر بهذا الوجه فقط لان المادة العنصرية كانت صورا متعاقبة غير متناهية بسبب اختلاف الحركات السماوية استقرارها
في زمان على هذه الصور الاربع لاجل التحريك والبرودة الحاصلة لها من قرب الحركة وبعدها وغير ذلك وارد عليهم ولا يجدي ما ذكره **قال**
الشارح قال الاشبه ان لا يكون المراد فيه بحث لان الاستعداد الذي يحدث من ابعاد اجرام الاوسن عدة منحصرة في اربعة حدث في المادة المشتركة
اما ان يكون سابقا على الصورة النوعية فيلزم على الشيخ ايضا ما الزم على الكندي ومن تبعه من خلو المادة من الصورة النوعية اما ان لا يكون سابقا على خصوص
الافراد بمعنى ان كل صورة يكون مسبوقة باستعداد لا الى غير النهاية فح يلزم ان يكون قبل هذه الصورة النوعية الاربعة صورا اخرى مخالفة لها
وهو ينافي ما عندهم من انها قديمة بالنوع الا ان يقال يجوز ان يكون قبل هذه الصور صورا اخرى من هذا النوع بان يكون لكرة النار مثلا قبل
الصورة النارية صورة الهوائية مثلا وهكذا لكن يرد عليه ح انه لا حاجة على هذا الى اختلاف الاربعة الاجرام او اربعة حدود اذ يجوز ان يستند اختلاف
الصور بهذا النوع الى حركة جرم واحد ومع ان التقرير لكلام الشيخ ان لهذا الاختصاص مدخلا في تصحيح المقام وايضا يرد على هذا انه عندهم ان تبدل الصور
العناصر يطلب المكان الطبيعي فلو كان لكرة النار مثلا قبل هذه الصورة صورة الماء مثلا لزم ان يكون صورة الماء في ذلك الزمان طالبا لمقعر فلك القمر
بالطبع وفي زمان هذا طالب لهذا المكان الذي فيه هذه الزمان هو مح قطعا ولو قيل مراده من الاربعة الاجرام اي مدخل المادة في تهيئها الصورة
لا بمعنى انه استعدادها المعنى المتعارف للاستعداد حتى يلزم ان يكون سابقا على الصورة بل بمعنى انه اشترط عليها ما هو شرط لحصول الصورة فانه فاض
كل جرم على حده من المادة ما هو شرط الصورة مخصوصة فصلت تلك الصور المختلفة لذلك وعلى هذا الابرار وما ذكر فنقول على هذا يهدم بنيان ما اصلوه من ان
المؤثرات المختلفة نسبتها الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بها مادة دون مادة الا لامر يرجع اليها وهو الاستعداد **قوله** او يكون
ذلك كله بفيض من جرم واحد ان يجوز ذلك لشبهة آه لا يخفى انه على تقدير تجويز ذلك هو الحق لان العلم بتفاصيل هذه الامور خفية علينا والقادر المختار
تعالى شأنه يفعل بحكمة ومصلحة ما ينبغي ويليق ولا سبيل لنا الى العلم باسرار قضائه وقدره ويطلع ما ذكره من مدخلية الطبيعة في مقتضاها في وجود
العناصر ومدخلية حركاتها المختلفة في وجود صورها المختلفة وكذا ما سيذكره من كيفية حدوث المركبات اذ يجوز في جميع ذلك ان لا يكون الحال على
ما ذكروه بل يكون على نحو آخر خفي علينا كما هو الحق عندنا وكذا قال المحشي فلان المادة في حال الخارج آه فيه نظر لانه لا يلزم من عدمية الاستعداد
ان يكون المادة حال الاستعداد لها حال عدمه اذ فرق بين عدم الاستعداد والاستعداد العدمي والامام قد استمر على هذا الغلط واجرى الامر على
مقتضاه في مواضع كما قال في نفي الامكان والامكان المنفي ايضا **قوله** وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الامام في الجواب آه فيه ان كلام الامام في النقض
الاول ح لا يرد هذا والمحشي سيطل فيما بعد كون كلام الامام فيه مستكلم عليه **قوله** ومحصول النقض الاول قد يفصل آه فيه بحث اذ يجوز ان

وحقيقته وما نقل من الشيخ من ان العقل لا يتوقف ذاته ولا فعله على المادة اصلا لا ينافيه لانه بالمعنى الآخر فهو ظ واما ان النفس يتوقف جميع افعالها على المادة

لا يخلط التحقيق بين معنى الفعل بتوسط الآلة والمادة كما خلط الشارح وكان مراد الشيخ مما ذكر الشارح من ان العقل الفعال بتوسط المادة لا بد ان يجري مجرى ما انه لا
يفعل في المادة ليكون مناسبا لما ذكر فيه وان المعنى المتعارف اجنبي عنه وقد يمنع ان العقل الفعال بتوسط المادة بل يفعل في بعض الصور المادية
كافاضة الصور والاعراض على المادة في بعضها بدونه كافاضة الصور العقلية المفارقة ثم النفس افعالها جميعا بتوسط المادة بهذا المعنى والقرينة على ان المراد
التوسط بهذا المعنى قول الشارح يجوز ان يتوقف بعض افعال العقل على المادة كما تقدم انما الفيض من المبدأ الاستعداد لا مدخل له في التوسط بالمعنى الاول وانما هو خلقه
في افاضة الصور والكيفيات على المادة وما هذا الايراد الا ورده المحقق لان كون بعض افعال النفس بدون توسط الآلة ومدخلية البدن كما في الكرامات
وخوارق العادات وكما ان تأثير زيارات مقابر ذوي النفوس القدسية على تقدير تسليمه عدم القول به لعدم ان النفس لا يقتضي في ان يكون جميع افعاله
بتوسط المادة بالمعنى الآخر ومقصد الشارح جميع افعالها في المادة لا يمكن ان يوجد صورا عقلية مجردة وهذا لا ينافي ان يكون بعض افعالها بدون مدخلية البدن
وظهوره لو قيل الشارح هذا ايضا ليس بظاهر لو يجوز ان يوجد بعض النفوس صورا مجردة على تقدير صحته غير ضائر اذ على هذا لا يكون كلام المحقق من ان النفس يتوقف
جميع افعالها على المادة فلا يتوقف المحقق عليه بل انما ذكره مماشاة وكانه قال الشارح يتوقف جميع الافعال على المادة ليس العقل بل كان فعله هو في
النفس وبالجملة فالمراد من كلام الشارح في هذا المقام غاية السقوط لانه لا يمكن حمله على توسط المادة في فعل العقل على معناه المتعارف والا لكان اجنبيا
ولو حمل على المعنى الآخر فيه انه تم على ما ذكره لم يكن منافيا لما هو بصدده من ان افاضة الصور والقوى على المواد العنصرية من العقل الفعال
ولا يخفى شناعته ولو قيل انه خلط بين المعنيين فهو ايضا شنيع من مثله ثم ههنا امر آخر وهو انه يجوز ان يحمل التوقف في قول المحقق فان العقول
يتوقف جميع افعالها على المادة على التوقف بالمعنى الاعم من كون المادة واسطة في التاثير وكونها مفاضا عليها فيصير حاصل كلام الشارح ما ذكره الشارح من
ان العقل لا يتوقف فعله على المادة ثم انما ذلك في بعض الموارد لا جميعها وهو كما ان التوقف بوجه حاصل في فعله في بعض المواد والذي نقله من
الشيخ لا ينافيه والذي قوله ان النفس يتوقف جميع افعالها على المادة فعلى تقدير صحته منعه بل التسليم فهو ظاهر بطلانه قد عرفت انه ليس بعادل لانه لا دخل
له في الايراد انما ذكره على سبيل المماشاة فافهم قوله بل الجواب الحق ما حققه في الفرق وقد ظهر مما قررنا ان جواب المحقق ايضا راجع الى هذا
الجواب والمحقق ما حققه كما هو حقه قوله وكذا يرد على قوله واما المبدأ الاول الى فيه بحث لان الامام قال في هذا المقام ثم ههنا شك وهو ان معنى
وذكروا ولا ما نقله الشارح من سبق الاستعداد وشروطه عدمها ثم قال الشك وهو ان العقل الفعال لما كان سبب لحدوث جميع الصور والقوى
في هذا العالم فقد صدر عنه انواع غير متناهية وهو يقدح في اصل هذا الباب وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد انتهى وهو ظ في ان مراده
من هذا الشك ليس الا ان هذا الحكم قادح في ان مسئلة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وينقض وما هو الغرض الاصلي له من ان الصادر الاول من الواجب
امر بسيط وهو العقل على هذا الجواب الذي نقله عن بعض الناس كان صحيحا اذ مع منع الصادر الاول لم يمس كلامه باي معنى كان الاستقام كلام المحاكم
اندفع ايضا عن الامام السؤال الذي اورده المحقق عليه من قوله وبما قررنا ظهر ان كلامه اليه هناك ثم لو سلمنا ان كلام الامام ليس نظرا فيما
ذكرنا فلا شك انه ليس نظرا فيما ذكره المحقق فلم لا يحمل على حق لا يرد عليه ما اورده مع ان هذا الشك من نفسه هو اعرف بمقصده فلا بد ان يحمل على معنى
يكون ما ذكره في جوابه مقابلا له وهو ظاهر فهم الامام بعد ما ذكر الشك السابق على النحو الذي نقله اورد ايرادا على الشك مقصوده ان ما يصدر عن الفاعل

هو الوجه الثاني للمهية والوجود واحد فاذن لا ينتقض قاعدتهم المذكورة بما ذكره وجعل الصور والقوى لا العقل الفعال اجاب عنه بكلام طويل رد
ابطل فيه هذه القاعدة وهي كونها بعيدة عن الفاعل هو الوجود لا المهية ثم قال بعد ذلك ثم ان وقعت المسامحة على صحة هذه القاعدة
الا انا نقول اذا صحت هذه القاعدة فلم لا يقولون بان الحق تعالى هو المبدأ لجميع الموجودات ليكون الصادر عنه هو الوجود وهو امر واحد
الاختلاف والتعدد فانما جاء من قبل تعدد القوابل وعلى هذا الوجه سقط ما ذكروه من النظريات انتهى وانت خبير بان هذا الكلام منه لا يدل
الا على ان غرضه من الشك ذكره المحقق من الزامه نسبة الى العقل لم يجعلا منسوبا الى الواجب من السبب في تعدد القوابل وجعلوه للكثرة كما
كان دابه في كلام الامام بعضه ببعض ويخلطه ويشوشه وزيد فيه وينقص وورد في بعض نقل الشك المذكور فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف
القوابل ايرادا في المحقق كانه نظر الى ما نقله الشارح ولم يراجع شرح الامام فلا بد من غرضه ما ذكره فافهم قوله فما ذكره ذهول عن مقصود الامام وقد عرفت
انه ليس كذلك بل ما ذكره المحقق راجع الى عدم مراجعة كلام الامام نعم ما ذكره المحقق يصلح لان يجعل ايرادا عليه في هذا المقام وهو لا يندفع بما نقل
الامام عن بعض الناس لكن هذا لا يوجب ايراده عليه كما لا يخفى قال المحقق لوجوب اشتمالها على حيثيات الى الاظهر ان يقول بدل قوله ان لم تكن حيثيات
الحيثيات الموجودة فاشتمالها عليها تم والشارح ما ذكره من انه مبدأ للكل مع عدم وجود حيثيات فيه ان اراد انه تم من الوجوه والاعتبارات فلم
لان عدم الحيثيات والاعتبارات فيه ثم لانه ثم مبدأ لكل الموجودات اما بواسطة او بلا واسطة ففيه انه في الازل امكان صدور الكل منه عنه وجوبه
غير منحصرة وانت خبير بان كلام الشارح لا يثبت اذ لم يثبت منه تلك الحيثيات للفاعل الواحد الذي يصدر عنه الافعال المتكثرة وبسبب القوابل المختلفة
فافهم قوله ما لم يكن تلك القوابل بسبب اي ظاهر العبارة يقتضي كون هذه الحيثيات المتكثرة التي ذكرها سبب الصدور المعقولات المختلفة عن الفاعل على
واحد في قوابل متعددة وفيه ذلك وما ذكره في بيانه من ان الفاعل من حيث مقارنته للقابل المعين الى لا يدل عليه بل الصواب ان يحمل الكلام على
خلاف الظاهر وحق مراده انه لا يصدر عن الفاعل الواحد افعال مختلفة في قوابل متعددة الا وقد ثبت للفاعل حيثيات متكثرة فان الفاعل
من حيث مقارنته للقابل المعين مغاير له من حيث مقارنته لقابل معين آخر وانت خبير بان الكلام على هذا قليل الوقع جدا لان
ثبوت مثل هذه الحيثيات للمبدأ الاول تم مما لا مجال للتوهم انكاره كيف هذه الحيثيات ثابتة له تع سواء قلنا بصدور الكثرة عنه تع او لا فتأمل
قوله تم مقارنته في الوجود لكل موجود موجودا فافهم تم الكلام في المنطقات ودرس بعونه وفضله وعونه ابتداء الكلام في المنطقات مع
وظاهر ان المراد به الكمالات الذاتية الى فيه بحث لان الظاهر على هذه النسخة ايضا ان يكون المراد بقاء ذات النفس لا كمالاتها بان يكون المعنى ان النفس
باقية بعد انقطاع علاقتها بالبدن مستفادة من الوجود من الجواهر العقلية لانها باقية مع ما هو مستفيد الوجود منه والجوهر العقلي قبله اذ ظاهر ان المفهوم
من هذه العبارة ان مفيد الوجود باق فيبقى النفس معه لوجوب بقاء المعلول مع علته الدائمة على التقدير الاخير لم يكن فيه دلالة على ان النفس
يبقى بقاء موجدها بل يدل على ان موجد الكمالات باق ولا ذلك لان المقصود الاصلي من هذا الفصل على اي وجه كان بقاء ذات النفس فاستقرار
لموجد كمالاتها وبقائه من دون التعرض لموجد ذاتها وبقائه ليس مناسب لما لاقى على هذا كان حق العبارة ما هو لا هو لان الشيخ اضبط
امثال هذه الامور فلعل في نسخة الاصل كانت هكذا او كانت فيها ايضا هو سهوا او سهوا ومن الجملة النسخة في مثل هذه الامور سهل

ان في نسخة الشرح التي عندنا وكذا في نسخ حواشي المحاكمة التي عندنا لفظ باقية لا باقية فظهر انه لا ضبط للتشنيع في هذه الامور بل هذا مما يظهر التوفيق فعلى ما ذكر
من جعل هذا الفصل لبيان بقاء ذات النفس بعد خراب البدن لا بقاء كمالاتها ايضا لان حال هذه العبارة قد عرفتها وقد ايضا ان في العبارات التي لا اشعار
بعدم افتقار كمالاتها الى المادة بل الظاهر منها عدم احتياج النفس في ذاتها فقط الى المادة لا انه بعيد لا يصح الاعتماد فلا يبعد ان يحمل الفصل على بقاء
كمالات النفس ايضا ويتبع ما ذكره المحشي من عدم الطباق في شرح الشارح على الشرح واستدراكه والحكم بكونه من التعصبات التي لا يليق بمثل الافاضل **قوله**
والاقتصار كيف تم في النسخة الاولى انه قد ظهر جواز **قال** المحشي ولذلك قوله بقوله انه لا يمكنك قول الشيخ التي من شرح والتصورات العقلية التي الكمالات
الذاتية للنفس فمنع كونه اشارة اليها لا وجه له ولعل مراده ان قول الشارح كمالاتها الذاتية باقية مع بقائها فيه اشعار بان في هذا القول من الشيخ اشارة
الى كمالاتها الذاتية وبقائها ايضا باعتبار عدم افتقارها ايضا الى المادة كما قد مر والاظهر في موضع آخر وفي كلام الشيخ ههنا اشارة الى عدم احتياج كمالات
النفس الى المادة على ما قرره الشارح وحمل كلام الشيخ عليه مع ان ابراده على الشارح في هذه العبارة وليس الا اشارة الى سبب تجرد النفس عن المادة وعدم انطباعها فيها
بناء على ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية لا على عدم احتياج الكمالات ايضا الى المادة وهو كما ترى فافهم **قال** المحشي ورد عليه ان كمالاتها المذكورة
انه لا يخفى ان هذا ايضا كان في الفصل المتقدم على ما فسره الشارح فكيف حكم عليه ههنا بالزيادة فكان ينبغي ان يتعرض المحشي لذلك ايضا وكانه ترك اعتمادا
على الظهور ولا يخفى انه على التوجيه الذي ذكره المحشي يندفع هذا الايراد ايضا **قوله** اقول انه سلف في الفصل المتقدم انه لا يخفى بعد هذا التوجيه
وجه احد ما حمل تكرره ما سلف على تكرار بعضه فيه بان حمل الفصل [illegible] على انه لا [illegible] حمل كلام الشيخ على ما ذكره الامام من حمل
الفصل الاول على بقاء ذات النفس والثاني على بقاء كمالاتها لينزاح [illegible] لهذه التكلفات البارزة **قال** الشارح بوجوه ثلثة جميعا فيه منع ظاهر انما
المسلم وجوده **قوله** في بيان الاغلاط [illegible] بوجهين الاول فقط **قال** الشارح النفس تقوى بلا زيادة كمالاتها وتوجه كمالاتها على الاولين **قال** — الوجوه
الشارح [illegible] ان هذا الاستثناء [illegible] فان قلت كيف [illegible] استثنا [illegible] كما ذكره الشيخ استثنا عليه ايضا كما ذكره المعارض [illegible]
هذا مما تنبه الشيخ للمعارض [illegible] الحقيقة ليس استثنا عين التالي الذي ذكره صحيحا لان التالي على ما ذكره هو انه كلما حصلت الآلة احتمل التعقل
نقيضه حتى لا [illegible] في بيان الاغلاط بحصول الآلة والا لم يحتمل التعقل لكنه استثنا عينه ليس كذلك لانه ليس كلما احتمل الآلة احتمل التعقل بل بعض اختلال — حق
التعقل لاختلال الآلة فالشيخ اعرض عن التالي هو الحقيقة ليس كذلك واجاب بان استثنا عين التالي لا ينتج **قوله** وان الكمال الثاني لان كان يختلف
زيادة ونقصانا انه فيه بحث لان المراد بالكمال الثاني ههنا ان كان هو القوة العاقلة فلا نسلم زيادتها ونقصانها بل [illegible] ايضا [illegible]
القوى الحيوانية التي قال انها مبدأ الفصل الحيوان فلا يعرضها الزيادة والنقصان وان اريد به اثار تلك القوى فزيادتها ونقصانها على تقدير كون
تلك القوى جسمانية لا يستلزم تبعية القوى البدنية وضعفها اذ يجوز ان يكون قوة بعض الاشخاص في الصغر اكثر منها على نهج واحد فكان شرائط الكهولة
هذا القدر باقيا فلما كان زمان الشيخوخة اختل ذلك القدر فاختل القوى العاقلة والحاصل انكم اذا جوزتم ان القوى الحيوانية مع كونها حالة في الجسم
لا يختلف بالزيادة والنقصان ام باعتبار قوة الجسم وضعفه فلم لا يجوز ان القوى العاقلة مع كونها جسمانية لا يزيد ولا يتغير اثارها بتبعية قوة
الجسم وضعفه بل دائما على حد معين من القوة كان اثارها على نهج واحد اذا كف عن قوله نعم والفرق بين اصل القوة وبين اثرها

بان اصل القوة يجوز ان لا يكون قوتها وضعفها تبعا لقوة المحل وضعفه كالقوى الحيوانية اما اثرها **قوله** القوى الحيوانية التي ذكرها فانه يتبع
في القوة والضعف لقوة المحل وضعفه ليس مما يحكم به العقل والوجدان بل لا بد من دليل فيرد عليه ما قيل بعينه والا فزيادة الاثر القوى العاقلة مع
نقصان البدن في سن الانحطاط يقتضي ايجاب عند الامام فتدبر **قوله** وبالجملة القوى الحالة في الجسم ان اراد ما هو الظاهر من ان اصل القوة الحالة
تابع للجسم في القوة والضعف ففيه ما ذكر كيف وهو قد اعترف ايضا بان القوة الحيوانية التي هي مبدأ الفصل الحيوان لا يزيد ولا ينقص مع انها
قوة حالة في الجسم قطعا وان اريد خلاف الظاهر وهو ان اثر القوة الحالة في الجسم تابع للجسم في القوة والضعف فمع انه خلاف الظاهر يرد عليه ما ذكر
آنفا من انه لم لا يجوز ان لا يكون اصل القوى كذلك مع كونها حالة في الجسم فلم لا يجوز ان يكون اثرها ايضا كذلك المتفرقة يحكم **قال** الشارح
وانما حمل الازدياد على ما صار اليه فيما مر من الازدياد القوى العاقلة في سن الكهولة لانه ثم انه يجب الوجدانات ايضا من الوجوه الثلثة المتقدمة انما
المتم ازديادها بالوجهين الاولين وعلى هذا الايراد **قال** الشارح كتاثر الحواس عن المحسوسات في المدركة ان اراد بتاثر الحواس مجرد حصول
صور المحسوسات فيها فمثل هذا الانفعال لا نسلم انه لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقتضى ومنعها كيف هذا الانفعال حاصل
القوة العقلية المجردة لانها ايضا تتاثر بهذا المعنى مع انه لا يوهنها فان قلت القوة العقلية المجردة لما كانت مقتضية لهذا الانفعال الادراكي
لم يتصور عن هذا التاثر والم والوهن لكن محال القوى الجسمانية ليست مقتضية له فلا بد ان يتصور الوهن قلت لا نسلم ان محال القوى الجسمانية تجردها لا يقتضي
الادراك لا يحصل له المقاومة والمنازعة مع القوة ادراكاتها نعم لو كان المحل مقتضيا لعدم الادراك كان حصول المقاومة والمنازعة في
مشتى الا ان طبيعة العنصر مقتضية للكون لكن التكثر ومعاكس الطبايع ليست مقتضية لها مع ان الحس منها مقاومة ومنازعة في الادراكات
الطبيعية لا يحصل وهن وفتور بسببها بل تحاربها تلك الادراكات التي لا يستند بقوى وانما المقاومة والنزاع فيما كان من محال القوى مقتضية للسكون او
للحركة على خلاف مقتضى القوة وحصول الوهن والفتور ان اراد به معنى آخر فليبين حتى ينظر في صحته وقد ايضا يجد به ليس الفعل مع
فعله وعدم فراغه يشغله لفظ واحد لا يحصل له وهن ولا كلال ولا يعرضه الا الا لكيفية يحصل بشر به التي تقرر الا انه يعمل المعنى المراد منه
الا ان هذه الادراكات موجب لبعض الحركات فافهم **قال** الشارح فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها اه قد عرفت انه يجوز ان لا يكون تلك الطبايع
مقتضية للفعل الادراكي كونها مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى فان لها انما كان ذلك لو كانت تلك الطبايع مقتضية لعدم الفعل وليس كذلك
قال المحشي وهو ان يقال كيف يمكن الانفعال اه لا يخفى ان في كلام الشارح جواب عن هذا السؤال الذي ذكره المحشي ايضا انما — سؤال
قال ان المحل في الشارح فيه بيان انه جواب عن شبهة مجرد توهم ان الفعل مقتضى الطبع فكيف يجوز ان يحصل بسببه وهن وفتور اذ الانفعال الطبيعي
لا يحصل بسببها الوهن والفتور فاجاب بانه وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه ليس بمقتضى طبيعة المحل فلذلك يحصل التعب وتحصيل الوهن
قال المحشي ولا اه واجتماعهما اه فيه ان منافاة طبايع العناصر للاجتماع لا يستلزم منافاتها لا يتوقف على الاجتماع الا بالعرض لكن
يقال ان العناصر اذا كانت متنافية للاجتماع مقتضية للافتراق فلا شك ان الطبيعة التي يقتضي اجتماعها يقسرها عليه فيحصل منافية لها لان تلك القوى
المذكورة لا يلزم ان يكون من الطبايع التي يقسر العناصر على الاجتماع بل يجوز ان يكون الطبايع التي يقسرها عليه غير تلك القوى فغاية الامر ان يكون تلك القوى

موقوف على الاجتماع وبمجرد ذلك لا تتم المنافاة بينهما الا بالعرض كما ذكرنا ... من تلك القوى من الطبايع التي تقتضي الاجتماع فغاية ما في
الباب منافاة تلك القوى لوجود الذات واما فعلهما كما هو المدعى فلا فان قلت منافاة تلك القوى لوجود الذات يكفي في الاستدلال لان تلك القوى
الجسمانية منافية للاعضاء وبينهما التفاوت والتنازع في تحصيل الوجود فيها جميعا قلت انما على تقدير صحته دليل آخر ولا دخل له بتكرر الانفعال وعدم الادراك
بالضعيف بعد الاحساس من القوي وكلامنا في هذا الدليل الذي ذكره الشيخ المشتمل على ما ذكرتم لا يكفي ان حاصل الدليل على هذا التقرير انه لو كانت العاقلة
قوة جسمانية لزم ان يحصل فيها الوهن بالشيخ لمقاومته ومنازعته مع المحل ومعوقه اذ على هذا التقدير يكون القوى الجسمانية مع محالها دايما في الوهن والضعف
بالشيخ وليس كذلك لما هو الواقع فافهم **قال** الشارح ... جوهرها وخلوها عن التفاوت ... المذكور قد عرفت ما فيه مشروحا
قال الشارح لان القياس المذكور ... قد ظهر حال القياس المذكور **قال** الشارح انه ما يدرك ... ما ذكرنا سابقا ولو قيل
ان التاثير في اي شيء ... لا يمكن انكاره فقد ادعى ان هذا الالم البديهي موجود في سائر الالات الجسمانية ظاهرها وباطنها والا فان لم
يمنع وجوده في الباطن فقد سقط الاستدلال قطعا وان ادعى كان فيها ايضا فليتبين انه يوجد فيها اذ القدر المسلم ... الا ... لنرم
فلا بد الضرورة يحكم بخلافه اذ لا يجد تاثيرا في الخيال من التعقلات على تقدير وجود التاثير فيه هل يوجد فيه شدة الضعف اولا فان لم يوجد فيه
شدة وضعف كما وجدانه هذا المعنى في الاستدلال اذ القوة العاقلة ... ايضا لا يكون فيه تاثير شدة وضعف كالخيال وان قيل بوجوده
فيه فليتبين ان شدة التاثير اين يوجد في الخيال ... ادراك ... لا يحصل الا ... على انهما ... بل عاقل
قوله ويحصل الكلام ... اقول لا يخفى ان في هذا المقام احتمالات ثلثة من ابطالها جميعا احدها ان يكون القوة العاقلة قوة ثلث ص
مثل الباصرة ونحوها وثانيها ان يكون العاقلة مجردة لكن تعقلها بتوسط آلة جسمانية بمعنى ان النفس كما يدرك الجزئيات بآلة الحواس الظاهرة والباطنة كانت
يدرك الكليات ايضا بآلة جسمانية لا بان يحصل صورها في ذاتها بل في تلك القوة كما يحصل صور الجزئيات ... انها ... مجردة
مجردة ويحصل صور الكليات فيها لا في الالة لكن كان الجسم شرطا في ادراك العاقلة لها وانت خبير بان ما ذكره المحشي على تقدير تمامه لا يبطل الا
الاحتمال الثاني واما الاحتمال الثالث فلا اذ ... مجرد كون الجسم شرطا لادراك النفس وحصول صور الكليات فيه لا يستلزم ضعفا وفتورا في
الجسم سواء جعل الشرط نفس الجسم او قواها فان قلت اذا لم يستلزم مجرد الاشتراط الضعف والفتور في العقل فلم يحصل الضعف في
القوة المفكرة بحسب بقائه ومنتهى للعقل العاقلة مع ان مقاومتها ... الاشتراط ... فلا يحصل فيها صورة ادراكية قلت ضعف
القوة المفكرة في اعانتها للقوة العاقلة بحسب اعانتها من جهة الحركة ... الضعف ... او لم يكن مقتضى
طبعه ولا يلزم ان اشتراط التعقل بالجسم وقوته منحصر في ان يكون بحسب الحركة فافهم **قال** الم لا تمتنع ان يتوسط الالة ... اقول لا يخفى ع
لكن ان القوة الالة للقوة في الادراك اي اشتراطها في ادراكه وعلى هذا اي ... المحل شرطا في ادراك ... سلمنا ان الالة
بالمعنى المتعارف من الالات ... اثر الفاعل الى المنفعل فهذا ايضا ... المحل ... اثر القوة التي للادراك ...
او سببه بفعله ويوجد بها القوة ولو قيل ... لا يكون منفعل موجود حتى يوصل اثر الفاعل اليه ... فان المنشار يوصل اثر النجار

اليه وليس التعقل المنفعل هو الذي يوجد الفاعل كما ذكره قيل على هذا لا يكون المحل آلة للقوى الحسية ايضا مع انهم يجعلونه آلة لها فظهر ان
مراد القوم من الآلة ليس هذا المعنى والواردية للآلة غير هذه الامور فليتبين حتى ينظر في حاله وسيعرف ... ايراد الامام محصله هذا الذي ذكرنا
قال الم والقول بانه يتبين مما مر ان الاول اه فيه نظر اذ يجوز ان يحصل المطلب الاول الذي ذكره الامام غير تجرد النفس الذي سبق
التمسك في اثباته اذ يجوز ان يكون النفس مجردة لكن ادراكها مطلقا حتى المعقولات بآلة جسمانية كما ان ادراكاتها الحسية ونحو المطلب
الاول هو ان التعقل انما هو للنفس المجردة بذاتها لا بآلة جسمانية كالاحساس والمطلب الثاني هو ان يكون النفس لا يرتسم المعقولات في
آلتها ويدركها فيها كالمحسوسات بل يرتسم في ذاتها او يكون بعنوان الحضور لكن ... والحضور ... قوامها ... الفرق
بين المطلبين ... ولا يخفى ايضا ان المنظور هاهنا ان القوة العاقلة هل ادراكها بذاتها او بتوسط الالة وعلى تقدير كون الشق الاول ...
لتجرد النفس فالظاهر انه لا يظهر هاهنا اليه فلا باس ... تجرد النفس مع كون هذا المطلب مطلوبا هاهنا ... ثم لا يذهب عليك
ان المجرد ... لا يثبت ظاهر الا التجرد والقوة العاقلة فكيف يصح ان ... ان هذا ايضا مطلوب في هذا الفصل ... **قوله** بل المقصود ان
جميع الكمالات العقلية اه ان اراد جميع الكمالات العقلية الكمالات التي يثبت في هذا المقام انها ثابتة للقوة العاقلة بدون توسط الالة
فالمقصود يحصل بهذا الدليل على تقدير تمامه وان اراد الكمالات التي يزعمون انها ثابتة للنفس بذاتها من العلوم الكلية والحضورية فكيف
يمكن ان يتوهم عاقل ... هذه الكمالات كلها معتبر في هذا المقام مع انهم لم يقولوا بتوسط الالة الا ... ادراكها
لادراكها وادراكها لمحلها ... كيف يمكن ان يدعى ان جميع التعقلات بالة فيبقى معها بعد فقد الالة فظهر ان المقصود
ليس الا ما ذكره الم **قوله** فان كلا منها في الموضعين يورث العموم قد عرفت توجيه عبارة الشيخ وانها ليست على ما فهمه المحشي واما عبارة الشيخ
فهي وان كانت ظاهرة فيما ذكره المحشي لكن لا بد من صرفها عنه وحملها على مستقيم لما عرفت **قوله** حتى يتوهم ان الالة اه انت خبير بان الالة
لا يلزم ان يتوسط بين الشيء ونفسه ... وبين ادراك نفسه ... ادراك ...
الامور **قوله** الم وقد ثبت ان النفس تعقلها بلا واسطة آلة لا يتجه ... ايراد الامام ان الالة لم يثبت بما ذكرتم ان ادراك العاقلة بلا توسط آلة
يجوز ان يكون العاقلة عرضا قائما بالجسم ويدرك نفسه وساير معلوماته وما ذكرتم ان الالة لا يتوسط بين الشيء ونفسه ان العاقلة لا تعقل
بتوسط الالة كلام مجمل لا نفهم معناه وما حصله ما ذكره ان الشيء ادراك الشيء نفسه بتوسط شيء آخر معقول ما ذكرتم ... توسط الالة بين
الشيء ونفسه لا نفهم معناه ... يجوز ان يكون العاقلة حالا في الجسم وكان ادراكها بتوسطه ومع ذلك كانت مدركة لنفسها ولادراكاتها ...
لنفسه من دليل ... فلا وجه لان ... في جوابه قد ثبت ان النفس تعقلها بلا توسط الالة فان قلت قد اعترف الامام في ايراده بان القوة العاقلة تعقل
نفسه والتها بلا واسطة الالة ومع ذلك قال انه يجوز ان يكون غير جسمانية بما نقل ... عنه ... لا يتوجه ما ذكره قلت ما نقل الم عنه غير مطابق
للواقع اذ ليس في كلامه ذلك الاعتراف ... انما الاول فلانا نقول النفس ... القوة العاقلة تعقل بواسطة الالة ثم لا كلام

مجرد وعنده ان القوة العاقلة عرض حال في البدن وهذا العرض المتعلق بعقول المعلومات ويعني بهذا التعلق المرتبة الخاصة التي المتكلم
في باب التمط الثالث وحيث ما بالشعور والادراك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك انتهى وظاهر ان هذا الكلام لا يابى عن حمله على ما قلنا بل الظاهر
منه فافهم قوله الم فبانه في الارض مستدرك الاولى قلنا مثل هذه الايرادات قال الم الا انه لما كانت من البدن آه اشارة
جبرياته واوجدا وكيف يمكن ان يكون بقاء شيء بالاعراض الفاينة ولو قيل ان تخصيصها بالاعراض لا بقاء لها نفسها ايضا ان العوارض الشخصية
لا معنى لها محلها فافهم قال الشارح وان كان مدركا بالة آه فيه بحث اما اولا فلان ما مر في التمط الثالث وهو ان الادراك المدرك على تمييز
احدهما ان يكون بحصول صورة المدرك في ذات المدرك والثاني ان يحصل بحصول صورته في شيء آخر هو الة للمدرك لا يلزم منه ان يكون كل ادراك يجوز
بتوسط شيء لكانت الصورة التي هو فيه حالة في ذلك الشيء او هو كظله والذي يثبت في التمط المذكور هو ان الامور الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة
الا بتوسط اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن من هاتين المقدمتين لا يلزم ان يكون القوة العاقلة على تقدير كونها جسمانية ادراكها بحصول
صورة المدرك في محلها كما سيجيء من الصواب لمن يحذف المقدمة الثانية واما ثانيا فكيف ثبت بان يقال لو كانت القوة العاقلة جسمانية فادراكها
لمحلها اما بنفس المحل او بصورة منه حاصلة في القوة العاقلة او في محلها ويتم الكلام على ما سيجيء من الشرح من ان المحلول هو بعينه المقارن في
هذا يلزم اجتماع المثلين على التي هي كما وجدناه كان وجه فلا الكنه الزم على الشارح حيث اعترف به واما ثالثا فلانه اذا كان ادراك كحصل
بحصول صورة المدرك في محله الذي هو الة فكيف في الاستدلال المذكور لو كانت القوة العاقلة جسمانية كان ادراكها لمحلها بحصول صورة
محلها فيه وهو اجتماع المثلين ولا حاجة الى التطويل الذي ذكره الشيخ الا ان يقال مراد الشارح بحصول الصورة في الالة اعم من ان يكون الصورة في
للالة بان يكون العلم حضوريا او يكون صورة حاصلة منه بان يكون حصولها على الالة مما ذكره الشيخ فافهم قوله كان قول الشيخ فان استفيت
ورح كان يجب ان يعقول بدل هذا القول لا يمكن ان يحصل صورة مغايرة والا فيكون قد حصل الامرا وذكره الشيخ قوله نعت منه وجه اقل
غير ظاهر واما ذكره صحيح لا خدشة فيه قوله واقول فيه نظر بعد اما اولا فلانه كان ينبغي ان يجعل عنوان هذه الحاشية قول الم اذ منع النظر
لزم حصول صورتين في مادة واحدة كما لا يخفى قال الم المحوطة نظرا لان التغاير فيه بحث لان العاقلة اذا كانت مجردة وكان تعقلها
بواسطة تعقلها بالالة لا يلزم ان يكون تعقلها بحصول الصورة في الالة بل يجوز ان يكون حصولها في ذاتها فان قلت اذا كانت الالة مادية
كان حصول الصورة في المادة بناء على ان الادراك بالالة بحصول الصورة في الالة ومنع هذه المقدمة على ما ذكرته انفا مشترك بين كون العاقلة مجردة
او جسمانية فيقع ما ذكره الم من ان الدليل ساقط وقلت على تقدير الجسمانية يمكن الخلاص عن المنع بان يقال على ما قلنا ان الصورة اما حالة في نفسها او
محلها على التقدير من يلزم المحذور على ما سيذكره الشارح بعد ذلك اما على تقدير التجرد فلا خلاص بهذا الوجه ايضا فافهم قال الشارح في المقدمة
الثانية قد ظهر حاله قوله تقريره ان يقال بعض العقلية آه حاصل هذا الجواب على ما يفهم ان الصورة الجوهرية المأخوذة مع بعض العوارض عرض في نفسها
بدون ذلك البعض جوهر والذات المأخوذة مع شيء مغايرة بالذات للذات نفسها نعم الذات التي لها اعتباران اذا لم يوجد مقرونة مع الاعتبارين

في حق الشيء الذات بعد الاعتبارين مغايرا بالاعتبار للذات بلا اعتبار الآخر وفرق ما بينهما كما ان الثنائية اذا اخذ مع الف فهو مغاير بالذات
للثنائية المأخوذ مع الكتابة او المأخوذ بنفسه لكن الثنائية اذا لم يوجد مع الاعتبار في حقه باعتبار الثنائية مغاير لنفسه باعتبار الكتابة بلا اعتبار
وهذا الامر صحيح في نفسه لكن ما نحن فيه ليس كذلك لان صورة الانسان مثلا اما ان يقال انها مع صفة الحلول في الذهن وبدون هذه الصفة جوهر في نفسه
فلا ذهن مع الحلول الحقيقي في شيء في انها عرض الى قيل انها باعتبار الاعراض الاخر غير الحلول حاصلة الهامن حلولها في الذهن عرض في نفسها الصحيح
انها ان ليس حلولها حقيقة انه عرض ولو سلم حلولها فالصورة بنفسها ايضا حالة في الذهن بناء على ان المفروض ان تلك الاعراض حاصلة لها من الحلول في
ان يكون في نفسها بدون تلك الاعراض ايضا عرضا لصدق تعريفه عليها فكان المحذور باقيا على ان قيل انها باعتبار الاعراض الاخر غير الحلول وغير
الحاصلة من الحلول عرض وفي نفسها جوهر ففيه ولا شك ان تلك الاعراض بعينه غير جارية فيما نحن فيه المجموع اذا كان قائما بالذهن كان جزؤه الذي هو الصورة
نفسها قائما بالذهن وعاد المحذور ولو قيل ان القيام هو الاختصاص ان عدم الاول يلزم ان يكون ما اذا كان الشيء اختص بشيء باختصاص ما شيء كان او جزء نعم
ذلك الاختصاص ممن نقول في بطلان صورة الانسان مثلا الذهني ليس حاصلا فيه امرا آخر مع انهم قاطبة معترفون بحصولها فيه فلا يخلو اما ان يقال
اعترف المحشي بان الصورة في نفسها بدون تلك الاعراض موجودة في الذهن فهذا يكفي الزام اجتماع المثلين وتم الدليل فكيف يمكن انكاره وجودها في الذهن
فان قلت لعل المحشي اعترف بحصولها في الذهن لا القيام به بل الوجود فيه كما هو رأي الحكماء وسيذكر المحشي ايضا بعد ذلك قلت هذا كلام الشيء
ليس المراد بوجودها في الذهن الا القيام به بل الحصول فيه على ما هو الظاهر والاستدلال ظاهرا ايضا اوضح يكون احدى الصورتين حالة
في المادة لا باعتبار القيام وهي الصورة الادراكية الاخرى حاصلة فيها باعتبار القيام اي الصورة الخارجية على انه لا محذور في مثل هذا
الاجتماع لعدم التمايز الكلي بين المجتمعين فتدبر قوله وهذا هو المراد من قوله آه قد عرفت حال هذا التحقيق فالصواب الاقتصار على ما ذكره غير
فافهم قال الم والحق في الجواب ان الجوهرية آه لما كان الجواب الذي نقله من الشارح لا يظهر في حقيقة الحال والاحسم مادة السؤال اذ هو
ان يكون الشيء باعتبار القيام بالشيء عرضا وباعتبار الاطلاق ماهية ليست الا مع محذور كون امر واحد جوهرا او عرضا على ما توجه الشارح الى ان الجوهرية
الاعتبار الذي اعتبر فيه مقيد معنى لا يحقق الشارح كما لا يخفى قال المحقق الجواب كما قال الم وكذلك العرض ما اذا وجد
المشهور منهم ان قيدا اذ ليس في تعريف العرض فالاولى في الجواب ان يقال صورة الجوهر في الذهن جوهر وعرض بالاتفاق وفيه اذ الجوهر على
تقدير تسليم جنسية ما تحته على ما هو ظاهر كلام الشيخ فليس العرض كذلك بل هو عرض ليس معناه عرضيا يكون منافيا للجوهر لا حق فيه
اذا اخذ في تعريف الجوهر دون تعريف العرض وعلى هذا لا منافاة بينهما اصلا فافهم قال الشارح والجواب عنه بعد ما مر
قد مر فيما مر ايضا الشرح يجوز في التمط الثالث ان يكون ادراك القوى الحسية بحصول صور المحسوسات في نفس تلك القوى لا في
محالها وهذا مناف لما ادعاه هنا قال الم وهذا الجواب لخصه تفصيل لما مر في تعريف الشيء بان جعل فيه جوابا عليحدة بعده
مر لا وجه له وهو كذلك يمكن ان يقال مراد الشارح بعد بيان المقدمات الجواب عن السؤال بهذا ولم يرد انه جواب عليحدة ولعل مراد
الم ايضا ليس الا الاعتراض على الشارح بارادة ما ذكرنا من التوجيه فافهم قال الشارح كانت ذات تعقل من غير ان تكون الة عرفت فيه

ينبغي ان يقال ايضا لا يمتنع ان يكون شيء عرضا باعتبار العرض في ... ما اذا اعتبر

منع المنع قال الشارح ولو كانت محلا للصورة لا يخفى انه ما كان حاجة لمن ذكر القول بما يكشف لمن تحقق في جواب القول ان احدى
الصورتين حالة في العاقلة والاخرى في محلها اذ يمكن ان لا تتميز الصورة الادراكية بل يجتمعان في محل العاقلة الا انه لما كان الكلام فيه تحقيق على
لتميز الصورة الادراكية يجوز ان يجتمعان في محل العاقلة وفي نفسها ايضا وبهذا يحصل الفرق بينها وبين الصورة الخارجية قال هذا القول يسوق
الايراد والذي ورده ويجب ان يحمل على الاشكال انه غير ان هذا الايراد ذا الف وجد الامتناع شيئا واحدا في محلين ثم لما كان يعتبر
ان يكون لزوم ورود معقب الايراد بهذا القول قال فافهم قال المحشي ويمكن ان يجاب بان المراد انه لا يخفى ما فيه فان هذا الجواب يجاب
بعينه عن اصل السؤال فلا ينبغي ان يجعل جوابا عن الايراد وعليه ما بينه لان اصل السؤال ان الصورة الادراكية يجوز ان تكون حالة في محل العاقلة
وفيها نفسها وبذلك امتازت عن الصورة الخارجية لانها حالة في محلها فقط والايراد عليه لعل هذا ممتنع لان حلول شيء في شيئين
ليس بجائز فلو احيث ان الصورة الكائنة في محل العاقلة حالة في العاقلة ايضا بمعنى مقارنتها لها لا بمعنى حلول المتقرر فيه فيرد
ان الصورة الخارجية ايضا كذلك فلا يحصل الامتياز قال المحشي كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن للآلة فو القلب بشرط كانت
مقارنة للقوة العاقلة وهي المقارن للآلة فان الكلام في بيان ان الصورة المقارنة لمحل مقارنة للعاقلة ايضا لا العكس فافهم
فنقول قد صرح الشارح بان المراد انه لا يخفى انه على هذا الاحتجاج ان يجعل المعقول الصورة الحسية الالي جعل محلها محل القوة
العاقلة بل ولو كان المعقول هو الجسم ايضا يتم الكلام سواء جعل محلا للقوة العاقلة او محلها وبمادته محلها وسواء جعل محلها الصورة الجسمية
او الجسم او المادة اذ في جميع التقادير يلزم مقارنة صورتين متماثلتين لمادة واحدة بعينها قال المحشي وايضا اذا كانت الصورة العقلية
مقارنة لها ففيه بحث اذ المعترض سلم انه يلزم حلول الصورتين في محل واحد لكن قال يجوز ان يكون الصورة الادراكية حالة في محل العاقلة وفيها
نفسها ايضا فيحصل الفرق بين الصورتين وان اجتمعتا في محل واحد فعلى هذا لا محذور والشارح اثبت عدم الفرق الذي تخيله المورد
وتمم الكلام ووضح انه لا وجه لاثبات حلول الصورتين في محل واحد مما فعله المحشي لانه امر مفروغ عنه فافهم قال المحشي وهذا الكلام
يصلح ان يكون جوابا من الابتداء انه هذا الكلام اثبات انه ليس حيث المقارنة كما هو الظاهر او اراد بنظير هذا الكلام من اخذ الحلول بدل
المقارنة كما هو الظاهر مما بعده وعلى الاول الفرق بين ما جعله جوابا من الابتداء وبين ما سبقه ان ما سبقه لا يوجد فيه قول الامام ان
الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة [illegible] ما يدرك الآلة يكون الصورة الادراكية
في آلته على ما بينه الشارح وحيث ذكر المورد ان هذه الصورة يمكن ان يكون حالا في محل القوة وفيها نفسها والصورة الخارجية حالة في محلها فقط
فكان بينهما فرق اجاب الشارح بان المراد بالحلول المقارنة فلم يكن بينهما فرق وقد ذكر المحشي على هذا وجها آخر [illegible] اولا قول الامام
ولو كانت الصورة العقلية العاقلة [illegible] قال المحشي لكن قد عرفت [illegible] لا وجه له بعد ما مر من ان الكلام [illegible] الا الاكتفاء بهذا
القول منه بان ما ذكره الامام من حلول الصورة الادراكية في القوة العاقلة سلم وتمم الكلام عليه كما ذكره [illegible] الفرق
وعلى هذا يمكن على ما بعده ان يحمل كلامه الاول على الايراد الابتدائي ايضا على الامام لكن بعنوان اخذ المقارنة والقول بان المراد بالحلول

حلولها

بهنا المقارنة

بهنا المقارنة كما ذكره الشارح وهذا الايراد على الابتدائي لكن بعنوان حمل الحلول على معنى المقارنة قال المحشي ثم نقول لما كان الصورة
الاخرى اولا يخفى ان الكلام ليس الا في المقارنة فقط او على جميع التقادير يحصل المطلوب كما اشرنا اليه ان كان في الحلول المتقرر في شكل الامر فيها اذ كان
العاقلة حالة في الجسم اذ على هذا لا يلزم حلول المثلين متماثلتين في محل واحد واما في الصورتين الاخريين اى كون محلها الصورة او المادة فلزوم الامر كذلك
كما فافهم قال المحشي بالنسبة العارضة للمادة وفيه تأمل اذ يمكن ان يقع صورة اجتماع المثلين في محل واحد ايضا بان يتحقق النسبة العارضة
لاحدهما بالنسبة الحالة الى المحل التي للاخرى [illegible] فلا يجتمع مع الاخرى في محل واحد فتأمل قال الشارح ومع ذلك فالمحال المذكور
آت لان الصورة العقلية حالة في محل العاقلة والصورة الخارجية ايضا كذلك بناء على التقدير الذي يكون محل العاقلة المادة والمتعقل الصورة او يكون محلها
الصورة ايضا لكن قيل ان الحال في الحال في المحل حال في ذلك المحل ثم يرد عليه ان حاصل ايراد المورد كان ان اجتماع الصورتين المتماثلتين في مادة
واحدة فيها خلاف وفيه انه يجوز ان يكون الصورة العقلية مع حلولها في محل العاقلة حالة فيها ايضا ولم يحصل الفرق بينه وبين الصورة الخارجية
في محل العاقلة ايضا بان الاولى حالة في محلين والاخرى في محل واحد واذا حصل الفرق فلا محذور في اجتماعهما اذ محذور الاجتماع ارتفاع الامتياز
والاشتباه والتمييز والجواب الاول التقدير ذكره الشارح كان في مقابله اذا اثبت عدم الفرق على هذا التقدير ايضا واما هذا الجواب فلا اثر فيه
الا انه يلزم اجتماع المتماثلين في محل واحد والمورد ايضا كان قائلا به لكن منع استحالته والعلم مراد الشارح هنا الاجتماع محال لعدم الاستحالة
على عدم الفرق مع انه يتم ههنا يمكن ان يعيد الفرق [illegible] ذكره
ايراد الامام كما لا يخفى قال الشارح والجواب ان الوجود ليس نوعه عدم عرضيته لعله بحسب رتبة العرض [illegible] يكون
الوجود لما رجع لكن هذا الايراد بحكمه بان الوجودات مختلفة الحقائق اذ الامر ان هذا الحكم انه يزعم ان مهيات حقيقة مشتركة في لوازم واحدة
هو الوجود المطلق وفيه ايضا انه لا فرق بين الامور الاعتبارية وغيرها في هذا المعنى اذ الدليل لو تم لدل فيها جميعا لكن كانه مع اعتقاد اعتبارية
زعم ان افرادها ليست حصصا حتى يكون نوعا بالنسبة اليها ويمتنع اجتماع فردين منها في محل واما باعتبار انه ليس حالا في المحل بل هو متحد مع المهية
في الوجود وقد عرفت حاله فيما سبق او يزعم ان المهية عبارة عن الوجود [illegible] وحالها ايضا والله في جواب ايراد الامام من فوق ان الوجودات
الحالة في الاعراض القائمة بمحل واحد ليست حالة في ذلك المحل اولا يلزم ان يكون [illegible] الحال في الحال حالا في ذلك الشيء والمحل [illegible] الدليل فيه
اذ الاعتبار بين الحالات تحصل [illegible] القريب لكن المحل [illegible] قال الشارح لكونهما مدركة لذاتها فيه ان الادراك للذات
ايضا امر اضافي بالنسبة الى الذات لا فرق بينه وبين التجرد عن المادة والتفرقة بينهما تحكم ولو قيل ان الادراك للذات حاصل سواء تعقل التجرد
واضيف الى المادة اولا والجواب ان مراده بالادراك الادراك بمعنى المصدر [illegible] الصورة اى صورة الصورة الحاصلة في ادراك الذات
هو نفس الذات [illegible] يكون النفس مدركة لها ولم التجرد فهو امر اعتباري وجوده في الخارج [illegible] في العلم موقوف على المقايسة
الى المادة فلم يحصل تلك المقايسة لم يوجد في العلم ايضا فلا يجب ان ادراك النفس [illegible] اتصاف النفس [illegible] الادراك
لا من وجود [illegible] الى المحل [illegible] الفرق بين الصفات الموجودة والصفات الاعتبارية ولعل ذكر التوقف على المقايسة من باب التمثيل [illegible]

البعيد هم
تعقلنا الادراك
واتصفنا بالادراك
اولا فكذلك
نقول لمن التجرد
عن المادة حاصل
سواء صح صح

انه لا يلزم ان يكون حين حسبه الاعتبارية مما له معية فيه مدخل وان كان الامر كذلك يحصل دائما وعلى هذا الايراد عليه لكن الكلام سابق وكلامه انه فرق بين
الضعيفين الذين ذكرهما من الصفات في دوام الاتصاف وعدمه هو غير صحيح اذ لا فرق بينهما بهذا الاعتبار بل الاتصاف بهما حينئذ دائمي
قال الم الاول الشيء قوة ان يفسد وانه انتهى اقول ان هذه المقدمة مستدركة لا حاجة اليها لانه اذا كان ليس فيه الحكم موجودا وكان موجودا في زمان
وكان من شانه ان يفسد بعينه قوة ان يفسد وان لم يوجد وان الشيء لا يمكن ان يكون حاملا لقوة فساده وذلك الشيء لان موضوع قوة الفساد لا بد ان يكون موجودا حال
الفساد والشيء لا يمكن ان يكون موجودا حال الفساد علم ان هذه المقدمات على التقرير تمامها ينتج المطلوب ولا مدخل للمقدمة المذكورة في انتاجه
شيء منها اصلا فكانت مستدركة قطعا والعجب من صاحب المحاكمات انه لم يتعرض لذلك مع ان دابه في امثال هذه المواضع استدراك مثل هذه الامور
وقليلا ما يفوت منه ذلك ولعل الشارح المحقق غرضه الاحتجاج على هذا المطلب بوجه آخر غير هذا التحرير على ما هو الظاهر من سياق كلامه وهو
ان البقاء بالفعل وقوة الفساد متغايران فلا بد ان يكونا لامرين مختلفين بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على ما هو الا بد من انضمام
تلك المقدمة لكن لا يخفى ان هذا الاستدلال في غاية الضعف لان الاستدلال الاول ايضا ضعيف او بعد تسليم المقدمة المذكورة يمكن
يمكن ان يثبت ان النفس [illegible] من جميع الجهات على تقدير اثباته لا شك ان فعلية البقاء ليس [illegible] بل من [illegible] موجود [illegible] وامكان زوال الفساد
ليس من نفسها لم يلزم [illegible] فينتقض الدليل الذي لا يفسد فان بقاءه غير عدم [illegible] الا ان [illegible] غير [illegible]
فيلزم ان يكون فيه امران مختلفان مع انه ليس كذلك ليس يفرق بين قوة الفساد وعدم بقاء ليس القوة وجودية لا بد لها من امر موجود بخلاف
العدم فكيف الجهة الاعتبارية هي كما ترى قال الم اي موضوع قوة الفساد ولا يمكن ان يكون له البقاء غير موضوع البقاء
اراد بموضوع البقاء الشيء الذي فرضناه باقيا في زمان ويفسد بعده لم يرد به موضوع قوة الفساد ولا يمكن ان يكون له البقاء
الفساد هو الكيفية المادة او الموضوع الذي يقولون انه موضوع قوة الفساد وله البقاء انتهى قوله اقول فيه بحث اذ
سيأتي في جواب السؤال الآتي في بحث اذ الجواب المذكور غير مناف لما ذكره هنا لانه يصح على الاطلاق بل الحق محل قوة الفساد
هو بعينه موصوف بالفساد والمادة والموضوعات الّا ان اعتبارها محل قوة الفساد وموصوفة ايضا بالفساد ولان محليتها الا باعتبار
لقوة الفساد ونفيه عنها وقالوا انها متصفة ايضا بذلك الفساد وفي محل الدليل الذي محل قوة الفساد ولا بد ان يكون موصوفا بالفساد والشيء
الذي يفسد لما كان لا بد له من قوة الفساد ولا بد لتلك القوة من محل فلا بد اما ان يكون تلك القوة قوة فساد وذلك الشيء في نفسه وهو ممتنع اذ
لا بد ان يكون غير مجتمعة وذلك الشيء الفاسد فيلزم ان يتصف ايضا بالفساد في نفسه هو بقاؤه او بكون قوة الفساد وذلك الشيء غير شيء آخر ولا بد
في آخر يكون محلا لتلك القوة ومتصفا ايضا بالفساد وذلك الذي اعتبره هو المطلوب فظهر ان ما ذكره الم لا محذور فيه الشيء وما اورده المحشي
والايراد على الدليل بالتقرير الذي ذكرنا بانه لو تم ما ذكره لزم ان يكون ما يفسد لا بد له من قوة الفساد ولزم ان يكون قوة الفساد وقوة الفساد وجهين في نفسه
لا قوة الفساد وجهين في شيء آخر وهذا القول مما لا يخفى على [illegible] الا خصوصا بهذا المقام بل هو ايراد على دليلهم الذي اقاموا على ان كل حادث
مسبوق بمادة على ما قرر في موضعه مفصلا ومع هذا معترض على العلامة صاحب المحاكم سيذكر فيما بعد هذا الايراد الذي اورده المحشي ويجيب عنه

بالاحتياج ومع ذلك الفساد لا يستلزم الثبوت قوله وذلك لان الزوال لا يمكن من الفساد وهو زوال الوجود عن الغير او اذا كان الزوال عن الفساد وهو زوال
الوجود عن الغير فيقال ان الشيء محل قوة الفساد وموصوف بالفساد فيلزم ان شيئا بعد اعترافه بذلك يتعلق به الكيف اذ عرضنا ما ذكره الم هنا يكون
الذي سيأتي فافهم قال الم لا يلزم اجتماع الاتباع مع الفساد ويوهم هذا الكلام بظاهره انه قد فرض ان الباقي يقبل الفساد ويقال بحجة
مع المقبول فيلزم اجتماع البقاء والفساد وهو صريح ان موضوع البقاء فرض انه محل القوة الفساد وغاية ما يلزم منه ان يجتمع هذا الموضوع
مع الفساد ولا يلزم ان يجتمع بقاؤه مع فساده معا او يجوز ان يكون بقاؤه في زمان وفساده في زمان آخر والظاهر ان مراده ان ما يقبل الفساد ويلزم ان يكون باقيا
باقيا وموجودا حال الفساد ولو كان موضوع البقاء الشيء الذي فرضنا انه باق في زمان ويفسد بعده محلا لقوة فساده فيلزم
ان يبقى او يوجد حال الفساد فيلزم ان يكون باقيا وفاسدا معا فاندفع الايراد او نحو البقاء ان موضوع قبول الفساد ولكن اورد السؤال بوهم ما
ذكرناه قوله اقول هذا النظر وارد على هذا التقرير سنبين ان هذا التقرير هو التقرير الذي سيذكره المحشي في ذيل الصواب هذا النظر وارد عليه
ايضا قوله وما سيجيء في جواب السؤال الذي ذكره بناء على هذا التقرير قوله والصواب ان يقرر هكذا
كلام الامام وقال في تقرير كلام الشيخ فاعلم ان مدار هذه الحجة على ان كل حادث مسبوق بمادة وتقريره ما قرر في النمط الخامس ثم نقول لو كانت النفس
الناطقة قابلة للفساد لكان امكان حصول ذلك الفساد حاصلا قبل حصول ذلك الفساد وذلك الامكان لا بد له من محل يستحيل ان يكون محله ذات
النفس لان محل امكان الشيء لا بد ان يكون باقيا عند حصول ذلك الشيء لكن النفس لا يكون باقية عند حصول الفساد فاذن محل ذلك الامكان غير النفس
بل مادتها انتهى ولا يخفى ان كلام الم ايضا لا يابى عن ان يكون مبنيا على هذا بان يكون مراده محل قوة الفساد وهو بعينه موصوف بالفساد ومبنيا على
ان القوة هي الاستعداد او الاستعداد الذي لا يقوم معناه وهيولى الشيء الاول فانه لا يوجد فيه الشيء الثاني في زمان آخر فلا بد ان يكون محل
قوة الفساد والذي لا بد منه بناء على ان كل حادث مسبوق بقوة ومادة لا بد لها من محل فالفساد ايضا لحدوثه لا بد له من محل قوة قبل حدوثه
موصوفا في زمان بالفساد وهو نفسه الكلام الآخر الدليل وعلى هذا اصل النظر الذي اما الاول ان الحادث لا بد له من امكان استعداد
سابق بالمعنى الذي ذكرنا انه يجب اللازم يحقق امكان صحته اي الامكان الذاتي فاللازم جواز الفساد وقبل حدوثه وبعد معناه الا ان هذا
الثاني يجوز ان يفسد وليس جواز الفساد وقبول الشيء الفساد يحل فيه الخارج كحلول الاعراض في موضوعاتها بل انه نظرا اليه الفساد
بثبوت الفساد وليس الذي من قبيل ان السالبة المحمول ايضا يقتضي وجود الموضوع كالمعدولة لانه يمكن اخذه بعنوان السالبة المحمول ويحكم بثبوته
في الخارج ايضا وقد يرجع النظر الذي اورده الم فيما ذكره المحشي بقوله يبقى الكلام في ثبوت هذا الامكان فان قلت على ما حمل المحشي دليل
الم ونظره الذي اورده عليه قلت لعله حمله على ان ما يقبل الشيء لا بد ان يصح الفساد فيه لان قبول الشيء معناه انه يجوز ان يحل فيه فاذا
كان الشيء قابلا للفساد وكان يجوز ان يتصف بالفساد ويحل فيه وحاصل النظر ح انا لا نم ان قبول الشيء معناه ان يحل فيه ذلك الشيء بل ان يحكم ثبوته عليه
ولو كان بمعنى حلوله فيه واتصافه به ايضا نقول انه لا يلزم ان يكون او كان الشيء قابلا للفساد وان يجوز اتصافه به في الخارج بل يكفي جواز اتصافه
به في الذهن وانما ذلك اذا ثبت ان ذلك الشيء يقبل الفساد في الخارج واني لهم ذلك اذ غاية ما لزم هو ان الشيء الذي يفسد يجوز قبل الفساد

ان يتصف النفس في الجملة واما في الخارج فلا فتدبر **قال** الشارح ويمكن ابطاله بما مر قد عرفت حال ما مر **قال** المحشي لانا نقول قيام التعقل
بالذات من الضروريات لا يمكن منعه هذه الدعوى محل الاشكال غاية ما في الباب ان يدعى ان النفس ليست قائمة بغيرها بل قيام الاعراض بموضوعاتها
واما انها ليست قائمة بمن يقيم الصور بموادها المقيمة لها فلا والاولى ان يتمسك في ابطاله بعنوان ف والاعراض والصور محالها
بمثل ما تمسك به في ابطال ف وبعنوان ف وصورتها على تقدير كما سيجي اذ ما ذكره فيه جار هنا ايضا كما لا يخفى **قال** المحشي فهو النفس فيه
بحث اذ لا نسلم ان كل مجرد قائم بذاته عاقل له تعلق بالبدن هو النفس بل مراده بالنفس التي بحث عنها هي التي رابط بها المتعلق في تدبير البدن
وتحريكه ونحو ولا يجوز ان يكون جوهر مجرد عاقل غير الجوهر الذي ذكرنا ولم يكن هو كلمت رابطه بها ولم يكن مستقلا في تدبير البدن وتحريكه بل كان له
مدخل في ذلك التدبير باعتبار كونه جزء الجوهر المذكور لا بد لنفيه من دليل وبناء الكلام على ان القوم ما عرفوا النفس الا بانها جوهر قائم بذاته عاقل متعلق
بالبدن ليس مما يصلح للاعتماد اذ مدار تعريفاتهم وتقسيماتهم على المسائل التي اثبتوها بزعمهم ونحن الان في صدد مطالبتهم الدليل على بعض
ويعتقدونه فما الفائدة في التمسك بتعريفاتهم وتقسيماتهم على ان دخول هذا الجوهر في تعريفهم ايضا محل نظر لانهم عرفوا النفس بتعلقه بالبدن
تعلق التدبير والتصرف وانما ارادوا به الفاعل القريب للتدبير والتصرف فلا له مدخل وهو بالواسطة والجوهر المذكور له مدخل بالواسطة باعتبار
انه جزء النفس ولو قيل انه لو لم يكن نفسا لكان عقلا اذ لم يثبتوا جوهرا مجردا غيرها والعقل ليس كذلك لانه حادث عندهم وهذا الجوهر يكون الصورة
من كلا انه وهي حادثة على هذا الفرض فنقول مثل ما ذكرنا ان انقسام هذه الامور ليس مما يصلح للاعتماد بل هم مطالبون بالدليل
عليها ولو يمكن ان يقال انه يستبعد في نظر العقل جدا ان يكون مجموع مركب في الخارج يحصل له وجود وحداني حقيقي بحيث يتعقل انه ذات واحدة
يشير اليها بانا فاعلا عاقلا بذاتها ويكون هو المدبر المتصرف بدون مدخلية اجزائه مدخلية قريبة كما يحكم به الوجدان بل الظاهر ان وجود المجموع
ليس الا وجود اجزائه ولو قيل لو جوز ايضا على حدة فالحق انه وجود مستقل لا وجود وحداني والمجموع المعتبر له الوحدة كان وجوده باعتبار
والوجود المستقل ظاهر انه لا يصير سببا للتعقل والاشارة المذكورين كما يحكم به الوجدان سيما اذا كان في ذلك المجموع امرا عاقلا كما
فرضنا هذا الفرض يصير الاستبعاد ازيد فان هذا المجموع يكون ذاتا متعلقة لذاته الوحدانية ولم يتعلق لكل جزء منها وادراكه وتعقله لذاته
ولم يحصل له علم وشعور في وقت اصلا بادراك جزئه وتعقله لذاته ولم يعلم ان فيه شيئا هو ايضا يعلم ذاته حضوريا اذا كان الاجزاء الاخر
هو المحل ايضا كان لا بد ان يكون عاقلا بناء على ان المانع من التعقل هو الحلول في المادة الجسمانية لا الحلول مطلقا نعم هذا الاستبعاد ليس في الصورة
التي ذكرنا فانه يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون النفس قائمة بامر آخر من قبيل قيام الصور الطبيعية بموادها ويجوز ان يكون المشار اليه بانا المدبر المتصرف
بالاستقلال هو الصورة من دون مدخلية المادة والاقرب ان فرض انها عاقلة بذاتها لا يلزم ان يكون للصورة التفات اليها وتعقلها ولا ان
يحصل لها شعور في بعض الاحيان بان هنا امرا عاقلا يشير ايضا الى نفسه بانا اذ العلم الحضوري انما لا يلزم ان يتعلق الا بالنفس وصفاتها وغاية
الامر انها الخارجة ايضا واما بحيثها فمحل تامل ولو قيل التعقل المادة اذا كانت مجردة عاقلة فيلزم ان يكون لها علم حضوري بالصورة لانها
من صفاتها لما بينهما من الاختصاص التام فيلزم ان يكون لها شعور بالنفس قطعا فلكلم على لكل ان انحصار العلم بان مادة النفس لو كانت

ليس لها

ليس لها علم بالنفس فلعل لها علما بالفعل كما ان المجردات الاخر عاقلة لانفسها ولا تعلم ولو قيل انهم قالوا ان النفس قائمة بذاتها في ما قد علمت مرارا
فلا نعيده **قال** اقول فيه نظر لان القيام بالذات انه يحكم من يقول ان ما ذكره المحشي في التحقيق منع وسند اي انه منع كون الجزء المذكور نفسا وسنده
بعدم قيامه بذاته وما ذكره المحشي ابطال السند وهو غير مجد لانه سند اخص اذ يمكن ان يسند ايضا بما ذكرنا في الحاشية السابقة لكنه بعيد اذ الظاهر
من كلامه انه يزعم ان عدم النفسية بناء على انه يجوز ان لا يكون قائما بذاته بل متقوما بما يحله ووجه ايراد المحشي وارد فافهم
قال المحشي فان قلت لو كانت الهيولى الخ هذا الايراد وجوابه هو الذي ذكرناه سابقا انه بعينه ايراد المحشي والجواب الذي ذكرنا عنه لم
عدم قبول النفس على تقدير انها اصل لما قد عرفت انه ايضا ليس بحق بل قد عرفت مما مر ان عدم قبولها على تقدير تركبها اقرب في الظهور منه على تقدير
اصالتها **قال** المحشي فيكون كل منهما نفسا الخ فيه انه على تقدير يكون كل منهما قائما بذاته عاقلا لذاته لا يلزم ان يكون كل منهما نفسا بالمعنى
الذي يراد هاهنا اذ قد علمت ان المراد بالنفس هاهنا ما يشير اليه بانا وظاهر انه يجوز ان يكون كل منهما كذلك فلا يكون نفسا قائما بذاته مشيرا اليه بانا
لكن لم يكن الجوهر الذي يشير اليه بانا الا ما كان ذلك الجوهر مجموعهما من حيث المجموع والقول الصدق في تعريف النفس على كل منهما قد عرفت حاله لان
يتمسك بما ذكرنا سابقا من انه مستبعد في نظر العقل جدا ان يكون مجموع كذلك على ما فصل الا انه على هذا لا فرق بين الركبين لكون الاجزاء عاقلا
بذاته غير حال في آخر وبين ان يكون بعضها حالا في بعض على ما يثبت ونظر المحشي في الفرق بينهما على ان في الصورة الاولى يكون كل منها نفسا لانه
قائم بذاته عاقل بذاته وهو المعتبر في النفس واما في الصورة الثانية فلا لان الحال ليس قائما بذاته لتقومه بالمحل والمحل ليس عاقلا لحلول الحال فيه
ان الحلول مطلقا مانع من التعقل سواء كان في المادة الجسمانية اولا وقد عرفت ما ذكرنا ان القيام بذاته لا مدخل له في النفسية على تقدير حقيته
ليس بمعلوم فنبه المحشي فيه من عدم تقومه بشيء ايضا عدم حلوله في شيء على ما بينه المحشي فافهم **قال** المحشي فاما غير حال الخ هو تتمة لما ذكر وقد عرفت
معقولا **قال** المحشي فاما ان يكون قائما على الانفراد المراد بالقيام على الانفراد عدم تقومه بشيء الا عدم القيام بشيء اصلا منه ان التقوم
ينافي النفسية وقد تكلم عليه المحشي وسيتكلم ايضا **قال** المحشي فاما ان يكون قائما بالبدن الخ ليس مراده بالقيام بالبدن معناه الظاهر اذ قد زعم
غيره فيما ضع فلا يحتمل حلوله في البدن في المادة وتقومه بالبدن او احتياجه في الوجود اليه بحيث يرد عليه ما اورد فانهم قائلون بان وجود النفس مشروط
بالمزاج وهو موقوف على البدن فيكون وجوده موقوفا على البدن فلو كان الاحتياج الى البدن موجبا لان لا يكون للنفس فعل لذاتها لزم ان
يكون كذلك قطعا والجواب انهم يقولون بان المزاج شرط لحدوث النفس لا لبقائه والكلام هاهنا في الاحتياج في الوجود والبقاء فلا اشكال
واما ثانيا فلان الاحتياج في الوجود الى البدن لا نسلم انه يستلزم ان لا يكون للنفس فعل بذاتها ان اريد بالفعل بالذات ان لا يكون البدن واسطة
آلة فيه او غاية ما لزم منه ما سبق لان الكلام في الجسم فعلا بتوسط الجسم آلة لكن لا يكون محتاجا الى الجسم وان اريد بالفعل بالذات ما لا يتوقف على غير
آلة اصلا او على خصوص الجسم لو سلم انه يستلزم لكن لا نسلم ان للنفس فعلا بذاتها بهذا المعنى كيف وفعلها متوقف على موجدها البتة
لو توقف بعيدا على خصوص الجسم ايضا لما عرفت انهم معترفون بان المزاج شرط لحدوثه ولا وجدان ان يستدل على ابطال الشق بان لا
يجوز ان يكون محتاجا الى البدن اذ يلزم احتياج النفس الى البدن مع ان النفس مقدمة على البدن باعتبار انها مبدأ صورة نوعية محصلة له

ايضا ان غاية ما يلزم منه ان لا يتوقف ذلك الجزء المجرد على البدن المتصل بل على الموقوف على وجود النفس المتعلقة بالبدن انه بعد الا ... وبالجملة من على امر
جسماني اخر فلا **قال** الم ثم انه يبنى ذلك الى اخره لا يخفى ان كلام الشارح في هذا المقام محتمل غاية الاختلال كما يظهر من الرجوع اليه كيف وبعد
طول الكلام بذكر اقسام وابطال ما عدا القسم الاخير قال في القسم الاخير انه يلزم عليه بقاء اجزاء النفس وان لم يبق البدن فيقال هو المطلوب
الظاهر ان يقال في ان المطلوب بقاء النفس لا بقاء اجزائها والمعترض قد سلم بقاء هذه الاجزاء وكلامه في عدم بقاء الجزء الاخر فكيف يجب بقاء هذه الاجزاء
مطلوبا واى حاجة الى اثبات بقائها لا يستقيم فان الاعتراض لا يخفى وذلك من المناقشات التي يرد على الكلام فلهذا اكتب الم في توجيه ما ارتكب والكلف
ما تكلف وما ذكره مع كونه بعيدا عن كلام الشارح غاية البعد لا يجدي نفعا ايضا ابطال لورود المنع الذي اورده الم عليه عن المنع
والزم الاستدراك الواضح من ذكر الشقوق والترديد على ما اشار اليه المحشي وبالجملة كلام الشارح في نهاية عدم الانتظام **قوله** اول
تخصيص الحركة بالذكر فان الكيف سواء هذا هو الذي سيذكره الم بقوله وايضا الحكم غير لازم الا ان فلا وجه لذكره هنا ثم انه يلائمه **قال** الم
والقاضيين ان يقال لم لا يجوز الى قوله من الشك وايضا يمكن ان يقال انهم قائلون بان النفس يستعد لحصول العلوم والملكات على التدريج فظهر منه
التغير والحركة متحققة بل نقول انه لا بد من جسم يتحرك حتى يحصل بسببه الحركة التغير في المجرد ايضا والنفس بعد الانقطاع عن البدن ليس لها جسم متحرك
نقول بعد تسليم ذلك ان جسم الفلك وحركته تكفي في هذا المعنى فلا بد من جسم يرتبط به ذلك المجرد وقت الانضمام ولو سلم فنقول ان النفس ما دامت
متعلقة بالبدن يجوز ان يتحرك بسببه وحركة البدن في الاستعداد لقبول الصورة الاخرى حتى اذا جاء وقت انقطاعه عن البدن تم استعداده لحصول
صورة اخرى فحصلت تلك الصورة وفسدت الصورة الاولى فان قلت الصورة الاخرى الكائنة لا بد لها من ... نفس ايضا اذ العقل لا يمكن ان يكون حادثا على ما هو
المقرر عندهم لان تمايز النفوس انما هو بالابدان او بالكمالات التي حصلها اجزاء النفس الاخرى لا يتمايز عن النفوس الاخرى بالبدن اذ المفروض انها
حدثت بعد الانقطاع عن البدن ولا بالكمالات اذ لا كمال لها اول وجودها وقت افادته الا ان يكون المجرد منحصرا في العقل والنفس عدم كون العقل حادثا وكون
النفس لا حادثا لانحصار امتيازها افرادها بالابدان او الكمالات غير تام حيث ان اسم ... عليها القوم من دون حجة تامة عليها وهي انما هي ... هذه الامور نقول
يجوز ان يتعلق بعد الانقطاع عن البدن الاول ببدن اخر وايضا عندهم ان علم النفس بذاتها ... انها يجوز ان يكون بقاؤها وتميزها بهذا العلم الذاتي فان
قلت يلزم ان يكون للبدن مدخل في وجود النفس فيلزم ان لا يكون لها فعل مع ما ذكره الدليل قلت لا يلزم مما ذكرنا الا توقف حدوث النفس على البدن وكذا ...
وذلك امر لا يمكن نفيه كما ذكر في بقائها لا توقف وجودها عليه ولو سلم توقف وجودها ايضا فلا نم انه يلزم ان لا يكون لها فعل ذاتي بغير الالة وهو على ما ذكرنا
سابقا واتمام ذلك انه كانت هذه في البدن الان يمكن على ما ذكرنا ان النفس لا يمكن ان يكون موجودا بالبدن لتوقف وجود البدن عليه ويمكن ايضا ان يبقى
لان توقف وجود النفس على الالة لازم في فرضنا وليس بمجرد توقف حدوثها عليها بل من الصورة الاولى مثلا اذا كانت تغير عند الانقطاع عن البدن
وتمام استعداده لقبول الصورة الاخرى التي حركة البدن وتغيراته فلا يلزم من بقاء تلك الصورة شرطا لعدم انتهاء الحكم الى الحد المذكور وكذا
وجودها كحدوثها منتسبة الى البدن كذلك عدمها ايضا فلزم اشتراط وجودها وبقائها ايضا بالبدن وقد فيه فتدبر قوله يتعقل الان كلا انه
موقوف على البدن لا يتحقق كمالات هذا الجزء المجرد لا يمكن ان يتوقف على البدن الا انه مرتبة موقوف على البدن ومن اعظم كمالاته لكن يمكن ان يتوقف لا يصح

قوله

صح

على ان

على ان العقل لا يكون كمالا له موقوفا على البدن غاية الامر يرتب انهم اصطلحوا ... لا يطلقون العقل على مثل ذلك فيلزم لو لا اطلق العقل
لكن لا يلزم منه ذلك ليس يكون نفسا بالمعنى المصطلح اي ما يكون متعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف اذ لا نم انه لا واسطة بين العقل بالمعنى المصطلح
والنفس بهذا المعنى اذ الدعوى عدم الواسطة لا يكفي بل لا بد من الدليل عليه سلمنا انه نفس بالمعنى المصطلح لكنه لا يلزم ان يكون هذا النفس متحققا نفسا
انه بعد ما نخ يلزم خلاف الغرض بل يجوز ان يكون نفسا لبدن اخر او لا ذات ما فان قيل لم يكن الكل نفسا لبدن منحصرا فيه وجوده نفس لبدن
اخر ومنحصرا فيه لا بد بتعيينه من دليل فلا يجدي في دفع الاعتراض الا انه يمكن ان يتمسك بما ذكره الكاتبي فافهم **قال** الشارح ثم قال الف ودر الحدوث متساويان
اه قد علمت سابقا ان الامام قرر الدليل على ما ذكره الى ان يكون حادثا ويحتاج مسبوق بمادة وعلى هذا لا توجه هذا الايراد واما الشارح فنقل ما قرره بهذا التوجه
بل الظاهر انه يتمسك بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وح لا يتجه هذا الايراد فتعرض الشارح لجوابه لما سبق ايراد بعض الناظرين وتحقيق المقام ولا انه
ما اراده كلامه بل تمسك ايضا بما تمسك به الامام اعلم ان الدليل الذي حمل المحشي كلام الم عليه هو ايضا لا يرد عليه هذا الايراد فعدم تعرضه له الحال
انه الذي ذكره ايضا بناء على احد الوجهين المذكورين فافهم **قال** الشارح وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس لا يمكن ان يبقى
عليه ما ذكره الشارح سابقا من انه اذا كان وجود النفس مشروطا بالبدن فلم يكن لها فعل ذاتي مع ان لها ذلك كما مر فيه ما قد عرفته **قال** الشارح
وزال بذلك الحدوث الى قوله فيفسد البدن لا يخفى ان زوال ذلك الامكان والتهيؤ لكن الاهلية المخصوصة الموجبة لها عند حدوث الصورة والنفس
وان كان متحققا في الواقع لان ذلك الامكان والتهيؤ عبارة عن الاستعداد والاستعداد عندهم يبطل عند وجود المستعد له لكن لا مدخل له في الدليل
اذ حاصل الشارح انه لا يجوز ان يكون محلا لوجودها وهو مباين له والفساد انما هو النفس مباينة للبدن لكنه علة للصورة الحالة في البدن
البدن اذا استعد لحدوث تلك الصورة وتلك الصورة لا يمكن تحصيلها الا بحصول علته فلا بد من ان يحصل تلك العلة ايضا فاستعداد البدن للصورة
صار استعداد النفس بالعرض وبذلك حصل وجود النفس واما استعداده لفناء الصورة فليس استعدادا لفناء النفس بالعرض لان فناء الصورة
لا يستلزم فناء النفس قطعا انه لا مدخل فيه لزوال الاهلية التي كانت البدن لها استعداد الصورة او على تقدير بقائها ايضا كان الدليل كما لا
كما لا يخفى لائق اذا كان الاهلية المذكورة باقية فتقول لا بد ان يقول ان تلك الاهلية لها ارتباط بالنفس فيجوز ان يكون البدن مع تلك الاهلية محلا لقوة
فساد النفس لانه ليس بمباين لها حتى لا يجوز ان يكون محلا لقوة فساده لانا نقول تلك الاهلية ايضا ليست لها ارتباط بالنفس الا باعتبار انها تقتضي وجود
الصورة ووجود الصورة موقوف على وجود النفس فلها ايضا كمال البدن لا نسبة له الى النفس فلا فرق بين ان يكون البدن مع تلك الاهلية محلا لقوة فساد
الصورة وقد عرفت انه لا يوجب كونه محلا لقوة فساد النفس ايضا فتدبر **قال** الم ثم اذا حدثت النفس حصل القسم الثاني اه قد عرفت
حال هذا الكلام **قال** الم لجواز ان يكون لانتفاء شرط ما وانه يجوز ان يكون بسبب عدم الصورة منحصرا في عدم النفس فلو استعد البدن
لعدم الصورة ثم استعداده له لزم ان يتقدمه النفس ايضا بالعرض لكان استعداد عدم الصورة استعداد العدم النفس ايضا بالعرض كما ان استعداده
وجودها استعداد لوجود النفس بالعرض والتفرقة بينهما تحكم **قال** الم فان قلت حيث ان عدم الصورة اه ظاهر كلامه يدل على ان ذكره في
الجواب ان مراده ان عدم الصورة وان لم يستلزم عدم النفس لكنه يجوز انعدام النفس بانعدام الصورة فهذا الجواز جهة مناسبة بين انعدام

الصورة وانعدام النفس فالبدن لو كان باعتبار رؤية مخصوصة مستعدا لعدم الصورة ومحلا للقوة فقط وما لا يجوز ان يكون بهذا الاعتبار محلا ايضا لامكان
فساد النفس لانه حينئذ موقوف والصورة جهة مناسبة لنفسه والنفس لا تقوى وحاصل الجواب انه من جهة انتفاء الصورة بالتبعية بها يرتبط النفس بالبدن
من جهة عدم ارتباطها به اذ بهذه الجهة يرتفع العلاقة بينهما ومنه فرع المباينة فلا يجوز ان يكون البدن بهذه الجهة محلا للقوة فقط وما هذا
بخلاف جهة وجود الصورة اذ بهذه الجهة يوجد النفس ويوجد الصورة المنوعة للبدن ويتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف واتحاد بالقصد المنوعة
للبدن وتعلقه به كلا جهة المقارنة والارتباط فبهذه الجهة يجوز ان يكون محلا للقوة بوجود النفس وان خير بانه يجوز ان يجعل السؤال على الايراد الذي
ذكره في الحاشية بانه يمكن ان يكون مراده من عدم الصورة وان لم يستلزم عدم النفس لكن يجوز ان يتقدم النفس بحيث انعدام الصورة بان يكون سبب عدم
منحصرا في عدم النفس فيجوز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس بالعرض لاستلزامه ما يستدعيه وهو فساد الصورة والنفس كما في جانب الوجود فيه
لا يتجه ما ذكره في الجواب بناء السؤال على ان جهة انتفاء الصورة جهة مناسبة لانتفاء النفس فيجوز ان يكون البدن بهذه المناسبة محلا لامكان
فساد النفس على ان الصورة لما كانت حالة في البدن ومرتبطة به فلا شك انه يجوز ان يكون محلا لامكان فسادها كما يجوز ان يكون محلا لامكان وجودها ونقصه
اعترفتم به ايضا واذا كان محلا لامكان فسادها وكان عند تمام الاستعداد معقبا للفساد وحلول صورة اخرى والعرض لفساد موقوف على فساد
النفس كان معقبا للفساد ايضا بالعرض وكان محلا لامكان فسادها بالعرض كما في جانب الوجود بعينه لكن لما كان الاولى مع السؤال والجواب كليهما من المحشي
نقضه بما عرف بعقيدة فليحمل السؤال على ما يطابقه الجواب على انا نقول ان هذا كلام آخر وهو ان غاية ما ذكرتم في المقدمة التي ادعيتم بداهتها ان
الشيء لا يجوز ان يكون محلا لوجود مباينه الا انه لابد من ارتباط بينهما واما ان ذلك الارتباط منحصر في الحلول فلا وانتم قد ادعيتم ان ذلك
في مجال المنع وسيع وعلى هذا نقول الارتباط بين النفس والبدن ارتباطا تاما وعلاقة شديدة وصداقة وكيدة حتى كأنهما صارا متحدين و
ارتفعت الشيئية من البين وان لم يكن من جهة الحلول بل اتصالها بالبدن التي كانت للبدن بسببها مستعدة لحدوث الصورة للنفس بانية بعد وجودها
او لا يجوز ان يكون البدن بهذا الارتباط محلا لامكان فساد النفس كان انه باعتبار الارتباط الذي بين الصورة من جهة الحلول محلا لامكان
فساده والا يلزم ان يكون فساد النفس وانتفاؤها جهة مناسبة بينها وبين البدن بل موجبا له مع انه محل لامكان فسادها وما نظر لنسبته
الارتباط يجب ان يكون بين الامرين نفسهما حتى يصير احدهما محلا لوجود الآخر وفساده ولا يلزم من تحقق الارتباط بينه وبين فساده البقاء
يصير محلا للقوة فساده ولهذا يوجد الارتباط بين نفس النفس والبدن فاحمل على الوجه الاتم الا كان كافيا ويمكن ان يجاب عن المعارضة
بان الشيء الذي له ارتباط بالآخر يمكن ان يكون محلا لامكان وجود الآخر وفساده من حيث ان الارتباط لا من حيثية اخرى فالبدن لما كان له
علاقة الارتباط بالنفس من جهة تعلق التدبير والتصرف فيمكن كونه محلا للقوة وجود النفس وعدمها من حيث العلاقة والتحصيل مع
انه يجوز ان يكون البدن محلا لقوة وجود علاقة تعلق التدبير والتصرف بينه وبين النفس وعدم تلك العلاقة لا وجود النفس وعدمها ولكن ان يقال
نقول ان البدن محل القوة انقطاع العلاقة بينه وبين النفس ولما كان البدن محلا للصورة وكانت العلاقة بينهما علاقة الحلول او وجود الصورة
فيه كان البدن محلا لقوة وجود تلك العلاقة وعدمها او وجود الصورة في البدن وعدمها عنه اعني وجود الصورة وعدمها في نفسها كما هو

البعض

ان بعضه ومستبرا بان الجواب على التقدير يلزم ان يكون محلا لوجود الصورة في نفسها وعدمها وغاية الامر انه في جانب جعل النفس يوجد علاقة التعلق
لا كان موقوفا على وجود النفس فالبدن بهذا الاعتبار محل لامكان وجود النفس ايضا واما في جانب العدم فلا يجري هذا القول لان عدم
علاقة التعلق بينهما ليس موقوفا على عدم النفس اذ يجوز ان يكون النفس باقية مع ارتفاع العلاقة الا ان يقال يجوز ان يكون في بعض الصور ارتفاع
العلاقة موقوفا على عدم النفس فبهذا الاعتبار يكون البدن محلا لامكان عدمها بالعرض كما اورده على ما ذكره الشارح فتدبر قال المص
هذا غاية توجيه الكلام وهذا كانه اشارة الى عدم تماميته والتوجه الايراد عليه على ما قررنا قال الشارح هذا يكفيه في شرطها ولو كان عدم مباينة مع
ما فيه من الكلام ثم لا يخفى ان هذا الدليل على بقاء النفس بعد خراب البدن كما رأيته وجمعته غير تام لكنه مستفاد من الشرع فانها تبقى بعد الموت
واما انها لا تعدم قبل البعث ام لم يظهر من الشريعة فان كان ثبت امتناع اعادة المعدوم محال فلا بد من القول ببقائها وعدم فنائها ام لا [illegible]
البعث لما ثبت ايضا من الشريعة من نبينا صلى الله عليه وآله وكذا دوام الجنة والنار ودوام اهلها فيها والا فبين ذلك [illegible] فيجوز ان يعدم قبل البعث و
يعود عنده قوله اقول هذا الكلام مبني على ما سهو فيه لان هذا الكلام لا يدل على ما ذكره [illegible] — فيه سهو
النفس بتبعية لانه [illegible] فالامكان حدوثه مستعد للمادة [illegible] يستدعي المادة
والامكان [illegible] ولا يستدعيه اذ هو عين ما ذكره [illegible] لكنه لا يستدعي مادة لكن الامكان الذي ذكرتم [illegible]
للنفس اي المادة بالمعنى المذكور [illegible] بهذا الاعتبار المعنى الاخر
يستدعيه امكان الحدوث الا ان يقال المراد انه لا يستدعي المادة بهذا المعنى ان يستدعي المادة بالمعنى المذكور ولكن على هذا مع بعده جدا لا يرد ما اورده
من قوله وذلك كما يرى كيف [illegible] الدليل [illegible] لان هذا الاشياء [illegible] امكان الفساد يستدعي مادة ومراد الشارح [illegible] في الظهور
كما عرفت [illegible] الاطلاع [illegible] اتباعه [illegible] امكان الحدوث وامكان الفساد فيستدعي المادة و[illegible]
انه كما ان امكان الفساد يستدعي المادة بالمعنى المذكور كما عرفت [illegible] ايضا امكان الحدوث ايضا يستدعي المادة بهذا المعنى والنفس
ليست لها مادة فلا يمكن حدوثها واجاب عنها بانه فرق بين امكان الحدوث وامكان الفساد [illegible] امكان الفساد يستدعي المادة — عنه مد
بهذا المعنى وامكان الحدوث لا يستدعيها بل انما يستدعي المادة بالمعنى الاعم [illegible] وهذا هو المعنى الصحيح الموافق لظاهر الكلام
من دون ارتكاب تكلف [illegible] فليت شعري ما الفضل [illegible] والا فلا يخفى ان هذا هو بعينه ما ذكره المحشي في توجيه كلام
الاطلاق وبعينه الجواب عنه فتدبر قال المص ولا لكان وجودها [illegible] في القراءة [illegible] توهم ان عدم [illegible]
العدمية استعدادات وجودية وهي تتوقف على المادة فيلزم توقف وجودها على المادة [illegible] قوله فان قلت [illegible]
آه هذا وان كان [illegible] في الواقع وقد سبق ايضا [illegible] كلام الشارح كما عرفت انه يزعم ان النفس تتوقف وجودها على المادة [illegible]
يمكن ان [illegible] قال الشارح لانها تصير العقل المستفاد آه [illegible]
هذا [illegible] صيرورة النفس العقل الفعال [illegible] قال الشارح [illegible]

معناه هذا المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر انما هو المفهوم الحقيقي من هذا القول في الاتي وكما يظهر من كلام [illegible] اولا

وقع صفة للاول كما في قوله انه لا يخفى ان معنى مصيرا اياه في هذا القول لكن لما لم يكن وصفا بحال المتعلق ايضا بان يكون معناه انه بطل ان يكون الاول صار مصيرا

الاول اللاتي الثاني وهو كقوله ثانيا بعينه بل الظاهر هذا الاحتمال بقرينة قوله ثانيا وان وقع صفة للثاني كما في قول الشيخ ان المعدوم ثانيا بعينه مصير الاول

اذ هكذا وجدنا في بعض النسخ الذي عندنا بتعادل المحاكاة ولم نجد عبارة الشيخ هكذا بل عبارته هكذا هو عندنا في الشرح وفي شرح الامام وكان الموجود

ثانيا ومصيرا اياه وبالجملة مصيرا اياه في هذا القول ايضا يحتمل ان يكون وصفا بحال الموصوف لان المعدوم عبارة عن الاول والعين عبارة الشيخ [illegible]

العبارة التي للشيخ ولا فرق بينهما الا انه يكفيه حكم بان هذه الالفاظ في عبارة الشارح وصف بحال الموصوف وفي عبارة الشيخ وصف بحال المتعلق نعم عبارة الشيخ

توجيه آخر سنذكره ان شاء الله ويكون ثانيا مغايرا للاول والشارح لكن نظرا الى ظاهر الحال ليس على الشيخ ان لم يكن الاول منه عين الآخر والعبارة

التي هي عبارة الشيخ ايها من هذا القبيل وهذه العبارة ايضا يمكن توجيهها الوصف بحال الموصوف كعبارة الشيخ بحيث لا يرد عليها ما عرف

فان الصائر الذي هو الاول وقع صفة للثاني فيه غلط لانه لا يلزم ان يكون صفة الثاني بل هو خبر المعدوم الذي هو عبارة عن الاول ليكون المعنى

انه قد بطل ان يكون المعدوم الذي هو الاول كان ثانيا وصائرا هو اياه اي الثاني ووقع كان وصفا بحال الموصوف ويحتمل ان يكون المعنى انه بطل

ان يكون المعنى انه بطل ان يكون الاول ثانيا وشيئا يكون الاول صائرا اليه ووقع كان وصفا بحال المتعلق وهو الاظهر بقرينة ثانيا على ما ذكرنا

سابقا ايضا وقد وقع منه هذا الغلط في قوله وان وقع صفة للثاني ايضا بناء على التوجيه الذي سنذكره صفة لما هو الثاني في الواقع لكن بكلام

لا يحتمل ان يكون ثانيا وهو عليه كما لا يخفى ونظير ايضا ان ما اورده انه وجه انه فاعل لمن المصير اياه على ما ذكره وصفا للاول بحال المتعلق

ثم منقول على هذا الغرض او اتحد شيئان آه الاول ان يقول اذا صار شيء شيئا آخر او في كلام الشيخ بل صرح به الا ان

يصير شيئان شيئا واحدا وهو الموافق لتقرير الشارح حيث الشرح لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة لما ترك ابطال التقدير الثالث لظهور

مناقضته للقول الاتي وما كان ينبغي ان يقول احدث شيء آخر او لم يحدث اصلا لان عدم الحدوث في المناقضة للقول المذكور فما كان ينبغي

يحوزه لكن الامر فيه هين الشارح اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم آه لا يخفى بعد هذا التوجيه من وجوه احدها لزوم كون قوله

حدث شيء آخر او لم يحدث حشوا لا طائل تحته على ما ذكره الشارح مع ظهور مناقضة عدم الحدوث للقول المذكور فكان ينبغي تركه على وفق ما ذكره

الشارح في توجيه ترك التقدير الثاني كما ذكرنا وثانيها ترك التقدير الثاني وتوجيهه بالوجه الذي ذكره الشارح وثالثها تركه اخذ لفظ كان المعدوم

في العبارة والحق توجيه كلام الشيخ بوجه آخر سليم عن هذه الامور وهو ان يقال قوله ان لم يحدث آه ابطال التقدير الثاني وان في قوله ان كان شيء

لغرض شرطيه بكسر الهمزة وفاعل لبطل مضمر فيه راجع الى الموجود الذي كان قبل وحاصل الكلام انه ان كان احدهما غير موجود فان كان هذا الغير الموجود

الذي عبر عنه الشيخ بالمعدوم هو الذي كان قبل فقد بطل الذي كان موجودا وحدث شيء آخر او هو من الاتي في شيء وان كان المعدوم هو

والمصير اياه فلم يحدث شيء وكان الاول الموجود باقيا بحاله وهنا فانه للاتحاد والمراد بالغرض تعلقه بالمعدوم وبالثاني اي فرض المعدوم

ما هو الثاني وكان المعدوم ما فرض انه ثان وهذا التوجيه وجيه منطبق على كلام الشيخ من دون تكلف سالم عن المفاسد المذكورة كما لا يخفى وانت

بحم

حيث قال على انه ليس بوحدته

خبر بانه على هذا التوجيه يكون مصيرا اياه صفة لما فرض ثانيا ولا يد ان يكون وصفا بحال المتعلق كما اشرنا اليه

ذلك يمكن ان يقال في هذا التقسيم من زيادة توضيح العلم الفعلي وتصويره وتوضيحه انه اراد ان يمثل العلم الفعلي بمثال يكون على الفعلية صرفا ليس بفعلي انفعالي

ثم يحصل الامثلة من بين القسمين لظهور الامر المثل زيادة الوضوح والتمييز فكما كان الشيء اشد اعتبارا واكثر مباينة كان بالتمثيل اولى وهذا الامر شائع في تحصيل الامثلة

التعليم وفي التقسيمات حيث يمثل الاقسام التي يمكن اقسامها باعتبار غير مثال لا يحتمل فيه الاجتماع وههنا نقول ان اذا علم احد على ابتدائه غير الى ذلك العلم فعلا كان

يمكن ان يرد ذلك العمل بمشاهدة وذلك ان هذا العلم الحاصل ان رويته وذلك العمل فعلي بالنسبة الى علمه غيره ولم يحصل الامثلة ان اتمام المطلوب التمثيل من القسمين

نعم فرض فرضا يكن ان لا يحقق فيه اجتماع القسمين زيادة للتوضيح والتمييز وعلى هذا لا يخفى عدم ملائمة لهذا القول الشرع لما قاله في رد عن حصر قطعي

لدلالة عليه ومن فعلي وانفعالي بالنسبة معينة وتحقيقها فيه او لان انه يجوز ان يكون مراده من الموجودات الخارجية وتخصيصها كما هو

اعيان الموجودات الخارجية ه

منها فالعلم بالموجودات الكلية اذن خارج عن المقسم اما ثانيا فلانا لم نزعم انه فعلي بالنسبة الى سبب لانه سبب وجوده اولى الوجود لا يكون سببا لوجود جميع

ان ه

الوجود الاتي ان تفعل لما تلك وانما يجد غيره اولا الامر فلا شك انه يؤثر في العلم بالنسبة الى هذا الامر علم فعلي بل قوة في العروض شبه العلم الفعلي والانفعالي

الامر الثاني ولم يختص بالذات مع انه ليس سببا لوجوده هذا الامر الاول في الجملة اذ يكون الا ان يوجد بعده فتخصيصه فافهم سواء فرض ان سبق تمل

اولا في نظر لانه اذا علم العقل هذا العمل الا وهو على غير فلا يكفي وجوده في الخارج والكلام في العلم بالموجودات الخارجية على ما قرر الآن ان يوم ماده

ان يسبق احد الى ذلك العمل ام لم يسبق لكنه عمله بعينه ذلك فيه بعد ومع ذلك يمكن ان يحمل هذا على الاطلاق تحت كما لا يخفى ولا يبعد ايضا ان يقول انه اذا علم العقل على العلم

برغيره ولم يسبقه بخيل عنه نفس ذلك العمل فلا يتوقف انه علم فذلك العمل بحيث يكون انفعاليا على الحمل المذكور فتأمل ولا يمكن فرق بينهما

بينهم انه يمكن ان يكون علمه منهم بالنسبة الى من هو فوقهم حضوريا ويحصل الفرق بينهم نعم اثبات عدم الفرق مشكل كاثبات الفرق ايضا فافهم

الشارح لا شك في انفعال علم غيره ومنع الانفعال انه غير معلوم حتى ينظر فيه اذ عدم النسبة اليه نعم ويمكن ان يقال الحق ان العلم كمال مطلق للموجود

ويستحيل ان يحصل تقدم كمال لمن غيره لان جميع ما سواه انفعال معلول له اما بواسطة او بلا واسطة معلول الشيء لم يحصل في مرتبة ذاته لعلمه في مرتبة الشيء

لا يمكن ان يصير سببا لكمال شيء في امر واحد الا ان العلم الانفعالي بالشيء لا يتم انه كمال بالنسبة الى من كان له علم فعلي به نظرا ما يقول ان العلم الحصولي

بالممكنات ليس كمالا له بل كماله هو علم الذي هو عين ذاته وثانيها ان تفعل الشيء ومعلوله لا يمكن ان يكون موجبا لكمال له لا يمكن معلوله ايضا مثلا كالمقر

في النمط الساس والشيء الذي يحصل منه العلم الانفعالي ليس سببا موجبا له بل من قبيل الشرائط فلا مخدور في حصول الكمال منه فتاهر ان هذا الدليل

اختصاصه بالعلم المتوقع الانفعالي بل يجري في الفعلي ايضا كما سيذكر ان شاء الله فلا وجه لتخصيصه بالانفعالي نعم لو جعل العلم الفعلي بحيث يشمل علمه

ثم الذي هو عين ذاته فلا يجري الدليل فيه ويختص بالانفعالي فافهم الشارح عن العقول المفارقة الغير المتناهية يجب ان يعلم العقول بحيث

يشمل المبدأ الاول ايضا والا لا يمكن ان ينتهي التسلسل اليه ويقع والاتيس الشارح وحاصله انه لما تقرر ايضا ما قرر انه لا يمكن انفعاله

نعم عن غيره وقد عرف ماده وعلى ان يرتقي على ما يسر وكرنا ايضا انه لا يمكن ان يحصل علمه قبل من غيره لان كل ما هو غيره فهو انفعال له ومعلول له ولا يمكن

ان يحصل العلم الذي هو الكمال المطلق من فعل الشيء ومعلوله وقد علمت انه يمكن المنافشة في كون العلم الانفعالي كمالا وايضا هذا الدليل ينافي كونه علمه

العلم

بالصورة سواء كان من ذاته تعالى او من غيره وهذا او اعلم ان الامام قال في بيان هذا المطلب لما ثبت انه تعالى واجب الوجود وعالم بالاشياء على نحو وجب
ان يكون ذلك لذاته لا لغيره اشهر وهو كما ترى بل ان الفعلي لا يجب ان يكون من الذات كيف وهنا ايضا علوم فعلية حاصلة من غيرها انهم بما ذكره في بيان
ان علمه تعالى فعلي حيث قال لانه لو كان انفعاليا لكان علمه مفتقرا الى غيره وهو مع تمكن بيان هذا المطلب ايضا بطريق الاولوية على هذا لا يجد
ان يقرر الكلمة لا محققة بان يكون هو مرتبة من القائم الجار وما الموصول لئلا يرد ما اورد فافهم الشرح لان الفاعل لا يكون قابلا اثبات
هذا في غاية الاشكال والاولى التمسك في وجه التنظر بما ذكر من ان الفعل التام لا يكون الا بكمال الاله مع العلم بكمال مطلق قد عرفت انه قد ثبت ذكر ليه
العلوم الانفعالية الشرح لان العلم الفعلي العقلي لا يخرج الى الفعل انه لا يخفى انه في محل المنع وفي النمط الثالث ما قام دليلا عليه بل فيه الا بحجة
ادعا هذه المقدمة ثم لا يظهر وجه تخصيصه هذا التنظر بالعلوم الانفعالية لان المراد بالعقل بالقوة الكمال الا يجب لذاته التعقل سواء كان فعليا او انفعاليا
فكما لا يجب ان يكون العلوم الفعلية كذلك لا يجب ان يكون العلوم الانفعالية ايضا كذلك وكما يجوز ان يكون العلوم الانفعالية كذلك يجوز ان يكون العلوم الفعلية
ايضا كذلك ان كان المراد به ما لا يكون لذاته التعقل وقتا ما وكان من شانه التعقل فهو ايضا متساو في القسمين العلمين فيجاب بجواز ان هذا ولا يجد الفرق
لعل فيه تمكن في ادعا هذه المقدمة وذكره انفا في وجه التنظر الاول على هذا الحل في التنظر الاول لكن التنظر الثاني يعتبر الثوري وانظر فافهم
الايجاب بالاقتضاء مثبت وبانه لا يتعدى بالقضاء كانه عماد في عرف المتقين وبما في الاستلزام بخلاف الاول كالحظ من يتبع عبارته
وكان الاولى ان يقول المراد ان الشرح قال هذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التقدير باي المراد ليس العلية بل الاستلزام من الاشكال الم
فلا مانع من ان يراد المنع في غيره وفيه نظر لان جميع وجوه غيره تعالى وجميع وجوه ذاته باعتبار انه تعالى عالم بجميع وجوه ذاته فلا بد ان يعلم انه تعالى عالم بجميع وجوه
غيره ايضا لان تقييد الكلام بجميع وجوه لا يفيد الا ان يثبت الوصف بكمال المتعلق مع التعدد بين الوصفين كانه يحكم وقد ثبت ان
ما يمكن ان يجب انه لم يعلم ودليلا عليه قاطعا ويمكن الاستدلال في خصوص الكمالات البشرية اتصافه تعالى بها وثبت ذكره انفا من الدليل الدال على ان الكمالات
والكمالات التي فرض امكانها فقط فلا كان منشا العلم بها وجود صفة لازم له فيه نظر لان ادعاء هذا الاستلزام اما باعتبار خصوص هذا الوصف فلا كان
لازما او معلولا لذات العقل انما هو بخصوصها فيلزم من العلم بها العلم به فهو اول المسئلة لوادعى بداهته فلا حاجة في هذا المقام الى توسط العلم
بهذا الوصف بل ينبغي ان يعترف ولا ان العلم بخصوص العقل يوجب العلم بخصوص المعلول انما لانه لازمه او معلوله كما ادعى الم وكان توسيط هذه
المقدمة على ما فعله الشرح لغوا لا طائل تحته والا باعتبار انه يحل العقل الاستلزام في خصوص هذا الوصف بينه فالتفرقة بين خصوص هذا اللازم او
المعلول وبين اللوازم والمعلولات الاخر تحكم محض لاشتراك الكل والاولوية على انه لا يبعد ان يقال ان هذا الادعا في اللوازم والمعلولات الخارجية اقرب منه في
هذا الوصف الاعتباري مع انا نجد بديهة انه يحصل لنا العلم بخصوص ذات العلل بلا تحصيل لنا العلم بلوازمها ومعلولاتها مثلا نعلم المثلث ولا نعلم ان
زواياه مساوية لقائمتين وقال ان هذا المعنى مستند لذات المثلث والقول بانه يعلم ولا نعلم كونه المثلث ولو كان نعلمه لكان نعلم ذلك الوصف
ايضا لتعسف بعيد عن الحق فتدبر الم والعلم بهذه المقدمة ضروري لا يشك عاقل او قد عرفت انه لم يلزم من علم جميع علله وجوده
وعلم عليته علم وجوده كذلك الشرح بعد الالتفات الشرح المقتضي لكون المدرك متعلقا بالسابق بل عالما انه ليس في الادراك الفعلي

انفعال وانما هو الادراك الانفعالي وفيه اشكال لان الانفعال الذي في الادراك الانفعالي هو مجرد حصول صورة شيء في المدرك فذلك حاصل في الفعلي ايضا ان
كان الامر كما ذكره فلا يخفى ما فيه حتى نظر فيه ويمكن ان يقال ان الادراك الانفعالي انفعال فقط بخلاف الادراك الفعلي فانه وان كان فيه انفعال لكن يقتضي
فعلا ايضا وحينئذ لا اشكال الم فلان تعقلها من الاول انفعالا وعلم الاول فعلي الشرح لما كان يكون الانفعالي والفعلي بالمعنى المذكور
هنا لكنه غير مستقيم لان علم الفعل الحاصل من الاول الا بترتيب تفسير مستقيم والامر الخارج حتى يكون انفعاليا بل الظاهر انه عدم سبب للامر الخارج فيكون
فعليا فيجب ان يحمل الكلام على ان علم العقل من الاول انه انفعالي اي حاصل من الغير وعلم الاول فعلي ليس بحاصل من الغير وكان الاولى ان يقول الانفعال
والفعل الحاصل من الغير من الذات اقول ليس كذلك اولا اولا لا يخفى على من له ادنى دربة باسلوب الكلام ان غرض الشيخ من علوم العقول
للاول انه تعالى يعلمها لا بعده بان الاول من شانه او اول او انه منه من انه تعالى يجوز انه ليس ضمير منه راجعا الى الاول انه لو كان ذلك ايضا
باشراق الاول انه فلا منع الفرق بينها فلا بد من حمل الكلام على ما ذكره الم والوجه الذي ذكره المحقق على خلاف ما من الشيخ انما الاول فضعيف ظاهر لا من شان هذا الفرق
والبعد تماما لا يعبا به كما لا يخفى واما الثاني فامر التنكير والتانيث سهل ويمكن ان يرجع الضمير الى العقل الذي في ضمن العقول مع ان شان هذه الامور عدم الانضباط
في الكتابة فلعله كان وقع سهوا من الناسخ من الشيخ او من النساخ واما الثالث فهو لزوم اهمال حال ادراك العقول انفسها فغيبته عدم علم العقول بانفسها علم
حضوري فلا يمكن ان يقول انه يحصل من الاول انه فعليا توجيه الشرح ايضا لا يكون داخلا في التوجيه ذلك وعلى هذا كان هذا الغرض من حيث او محمل على ما ذكره الم
او على التقدير يرجع الضمير الى الاول الفاعل من بعد الاول على التخصيص لان تعلق ادراك العقول انفسها من الاول انه باعتبار وجودها منه
فعلم كان ادراكها لانفسها الذي هو عين ذواتها ايضا منه انه ولا ينافي هذا عدم تعلقه او مع تشتيت مراد المحقق بعلم العقول ذواتها علم بعضها ببعض لا
علمها بانفسها فانه لا يمكن ادراج علم العقول بعضها ببعض في توجيه الم ايضا لانه قال علمها بما بعدها والاولى حمل ما بعدها على ما بعده الجميع بحكم علم
ما بعده كل واحد فيكون علم كل عقل بما بعده داخلا فيه قلت على هذا ان دخل بعضها يمكن ان لا يدخل كل بل يخرج علم كل عقل بعلمها من العقول او فيما بين الم يجب
الاول مخصصه ليقبل انه يكلام موافقا لعبارة كلام الامام من المراد بالاول انه هو قبل العقل الى علته كما ان المراد بما بعده معلوله على هذا لم يبق
شيء من علم العقول بانفسها وهو مشترك بين التوجيهين وبالجملة لا شك ان توجيه الم اولى واظهر ثم ههنا كلام اخر وهو انه ثبت عندهم انه تعالى
لا يمكن ان يبهم بالعلم الحصولي فكيف قال الشيخ ان ادراك العقول للاول انه باشراق الاول الذي هو عبارة عن افاضة الصور منه تعالى على ذاته
الا ويمكن ان يقال مراده من الاشراق ليس هو افاضة الصور بل يكون معنى اخر وهو يحصل العلم الحضوري بالاول انه كما ان اشراق الشمس سبب
للعلم الحضوري بالاشياء وكان التعبير بالاشراق دون افاضة الصور يشعر الى هذا ولا يخفى انه على هذا يصير توجيه الشرح ادنى فيه عدم الفرق
بين القسمين لان القسم الاول في كونه بالاشراق والعلم الحضوري والثاني بافاضة الصور والعلم الحصولي مقتضيه مجرد لزوم التخصيص لكن على مرتبة الحل
والامام لما تعرض في شرح كلام الشيخ انه لا يخفى ان الامام ما تعرض لعلم العقول ذواتها بل انما تعرض علمها بعللها ومعلولاتها ليعلق
مراد المحقق بعلم العقول ذواتها ما ذكرنا في الحاشية ان التقرير من علم بعضها ببعض لا علمها بانفسها كما على هذا ايضا يرد ان الامام حمل الاول على المبدا
الاول انه فحق يلزم عليه تفكيك الضمير بل صريح كلام كما اشرنا اليه حمل الاول على العقل الذي ما اورد انما قوله ويتلوه ادراك الجواهر العقلية

للاول باشراق الاول او لا بعده [illegible] فالمراد [illegible] ادراك العقل الاول [illegible] الا ان لعلته باشراق [illegible] انتهى

وهو صريح بما ذكرنا وعلى هذا لا اشكال [illegible] كما لا يخفى **قوله** ثم ابحث [illegible] الا [illegible] **قوله**

اذ الاول [illegible] ما سيذكره الشارح بعد ذلك بقوله لان [illegible] في القوة [illegible] العقل [illegible] في بعض

تلك الصور [illegible] **قوله** [illegible] قد عرفت تحقيقه [illegible] **قال**

[illegible]

المتعقل والالم [illegible] تعقل النفس [illegible] المعلول [illegible] دون حصول الشيء [illegible]

لما القائم السؤال الثاني بكون الكلام منتظما مستقيما بدونه فتدبر **قال** [illegible] بانه قد ثبت [illegible] لا يخفى ان جعل الكلام [illegible]

وربما [illegible] [illegible] بان [illegible] جدا [illegible] دون [illegible] ان [illegible] كلام الشارح [illegible]

للمنع حيث انه بصدد رفع الاشكال [illegible] المنع الاصلي فيما ذكره [illegible] عدم الاحتياج [illegible] ادراك [illegible]

[illegible]

صارت موجودة بقيد جزئيتها اي من حيث هي موجودة لا يدركها الا الحواس او العلم الحضوري والعقل انما يدركها لا من حيث هي موجودة وبهذا الاعتبار
يجوز صدقه على كثيرين وعلى هذا لا يرد على الشيخ ما ذكره المحقق اذ لا يلزم ان يوجد في الشخص شيء يعزب عن علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا لانه لا يدرك الاشخاص
بالاحساس وقد قالوا انه لا نقص في ذلك بل النقص تحققه وكان بعض الافاضل نقصه حقه تعالى وان كان في غاية الخفاء كالادراك بعض المتعقلات في الخارج
اقول المراد ان الشيخ يقول انه تعالى لا يدرك الجزئيات بالحواس بل انما يدركها بعنوان التعقل والادراك الذي هو الاحتمال الذي سيذكره المحقق
في اواخر هذه الحاشية من الفرق بين ... ان المدرك بالادراك الاحساسي ومثلها ... ادراك التعقل الا انه ما ذكره هو قول من
قال بان الفرق بين الجزئي والكلي بنحو الادراك فقط كالمحقق الدواني وصدر المحققين كما صرح به المحقق بقوله وان الفرق بين الجزئي والكلي بنحو الادراك
وهذا القول ضعيف جدا وقد ضعف القول به في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد ومن اراد الاطلاع على حقيقة الحال فليراجع اليها فنقول
جسد الحجر المصور ونحن لا نقول به بل نقول النسبة الجزئي والكلي متغايران في الواقع وان زيدا في نفسه مما يمتنع فرض صدقه على كثيرين والانسان
في نفسه لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين لا ان شيئا واحدا اذا ادرك بالحواس يحكم العقل بامتناع صدقه على كثيرين واذا ادرك بالعقل
يحكم بجوازه واذا قد عرفت هذا فنقول يمكن ان يوجه كلام الشيخ في هذا الفصل بان الجزئيات اذا ادركت بخصوصياتها على نحو ما يدرك بالحواس فيكون
متغيرة واما اذا لم يدرك كذلك بل من جهة اسبابها كما يعلم المنجم ان الكسوف مثلا يقع في زمان معين وان لم يعلم انه وقع او لم يقع لانه
باعتبار الاحساس فلا يكون متغيرة والشارح نسب في كلام الشارح هذا ايضا انه حمل كلام الشيخ على ما ذكرنا لكن العجب انه مع ذلك اعترض
على الشيخ في الفصل المتقدم ان كلامه شبيه بكلام الفقهاء من تخصيص العمومات لاجل العقلاء فانه تخصيص علمه تعالى ببعض المعلومات لاجل لزوم محذور فيه
اي حصول التغير في صفاته الحقيقية من الكلية الغائبة بان العلم بالغير يوجب العلم بالمعلوم ثم ذكر ان القوم ليس لهم دفع المحذور المذكور بان الكلية المذكورة
لا تقتضي الا ان العلم بالعقل يوجب العلم بالمعلوم بنحو من انحاء العلم والتعقل خصوصا بالاحساس فنقول انه يعلم الجزئيات المتغيرة ايضا لكن لا من
طريق الاحساس حتى يلزم التغير من طريق آخر لا يلزم فيه التغير ... اذ حمل كلام الشيخ على ما ذكرنا لا يلزم عليه تخصيص العام كما بينا وان ما ذكره الشارح من العلم
ليس شيئا آخر غير ما ذكرنا اذ نعني بادراك الجزئيات بطريق الاحساس ما يوجب التغير عنه تعالى واثبات ادراكه لها بطريق آخر بحيث لا يلزم تخصيص
الكلية المذكورة لا يتصور الا بما قررنا كما لا يخفى ومع هذا فكلام الشيخ على ما ذكرنا كالصريح في ذلك كلامه ثم الاعتراض عليه بما ذكره ثم القول بان الصواب
هذا مع ان ما ذكره من الصواب هو ما حمل عليه كلام الشيخ عجيب غاية العجب وقيل انه حمل كلام الشيخ على ما ذكرته بل حمله على ان العلم بالجزئيات
يكون على وجه بعدها لا يكون بحذف الخصوصيات والشيخ ان كون مع الخصوصيات والشخ مستلزم للتغير دون الاول ومع ايراد الاعتراض والقول
بان الصواب كذا في محله فنقول هذا المحمل مع انه خلاف ظاهر كلام الشارح في هذا الفصل كما يظهر عند التامل فيه يرد عليه انه لم يحمل كلام الشيخ
على ما ذكرنا وهو الذي ذكره في الصواب حتى لا يرد عليه ما اورده والمختار كلام الشيخ ايضا فيه وما نقله المحقق عنه قد عرفت انه يمكن توجيهه بالتوفيق بينها
لكنه لا يمكن تحصيل كلام الشارح على ما ذكره القول في توجيه كلام الشيخ ومع هذا الفصل لا يخفى عن تعارضه ثم في المقام شيئا من التعليقات اذ كان زيد مثلا مع
الانسان الموجود في الخارج ... من حيث الوجود ... مرتبة الانسان في نفسها ... علمه تعالى بجميع افراد الانسان في الخارج

الا ترى

فذلكة

الذي

الذي قررنا عبارة عن العلم بماهية الانسان فقط وقوله انه كفر صريح وامر فظيع لا يقول به مسلم وجوابه انه على ما قررنا لا يلزم ذلك اذ نقول ان العلم
بزيد مثلا من حيث الوجود حاصل من زيد بل بجميع الماهية الموجودة فلان بجميعها لا يعزب شيء آخر وانه تعالى اذا علم الانسان من حيث الوجود لا يلزم ان يعزب
عن علمه شيء لكن ليس علمه بجميع افراد الانسان بمجرد علمه بماهية الانسان بحيث يكون الغراب مثلا وكل فرد من افراد الانسان بصفات يكون منحصرة فيه
في الواقع وان جوز العقل صدقها على كثيرين فلم يلزم عدم التمييز بين الاشخاص ولا عدم الاطلاع على خصوصيات احوالها بل جميع الاشخاص مع
جميع صفاتها واحوالها معلومة له تعالى متمايزة بعضها عن بعض ونعم هذه الاحوال والصفات يجوز العقل صدقها على كثيرين لكنها يكون في الواقع منحصرة في فرد
يعلم انه تعالى كذلك ايضا اي يعلم انها منحصرة في فرد ومع هذا المحذور في هذه الجزئية لا نعلم انه يمكن ان يعلم بوجه شخصي لا يكون الصفة منحصرة فيه في الواقع حتى يلزم
في و... فيها ان القول بان الاشخاص لا يعلمها الله تعالى من حيث الموجودية كما يدركها الحواس فان قلت انه لا يستلزم خروج شيء عن علمه تعالى من الجزئية
لكن يمكن ان يقال ان الشخص من حيث الموجودية معلوم له تعالى بل لا يعلم المتصل هو فالعدم العلم بالحيثية مستلزم لعدم علمه تعالى بمعلوم من الجهة
معلوم بالضرورة التي انه تعالى يعلم الجزئيات من حيث الموجودية وانكاره سفسطة فاذن القول بنفيه قول بما علم خلافه ضرورة من الشرع وهو كفر
ايضا القول بان علمه تعالى بالجزئيات من جهة الاسباب كعلم المنجم مثلا وانه يعلم ان الكسوف المعين يقع في وقت كذا في وقت كذا ولم يعلم انه وقع
او لم يقع او ايضا كفر صريح علم خلافه ضرورة من الدين وما حصل ان خصوصيات الاشخاص الواقعة في ازمنتها المعينة لا يمكن ادراكها كما هي وذلك لان
على نحو ما يدركها بالسمع والبصر لكن لا تأثير في القول بخلاف ذلك كفرا واما انه على حد ما ذكرنا فلا فرق بحيث لا يتحقق النسبة الى حال ماض او مستقبل او كذلك
بل كما ذكرناه فسلم عليه ان الله تعالى فلا يخفى الاشتباه الا بجزم انه قد ظهر مما سبق انه لا حاجة لنا في ذلك الى التمسك بالانتهاء الى الجواب للنفية
دفع الاشكال الى محل في المقام فمن هذا الوجه ايضا يمكن ان يقال ان هذا الوجه مستلزم للاحتياج في الواجب في علمه الى غيره فان قلت علمه تعالى
بخصوصيات الاشخاص كما هي في ازمنتها المعينة التي قلت ان القول بنفيه كفر مخالف لما علم ضرورة من الشرع بالحاجة فيه لانه ان كان من ذاته تعالى
فيلزم ان يكون حاصلا في الازل وهو خلاف الفرض وان كان بسبب غيره فيلزم الاحتياج قلت هذا العلم يمكن ان يكون على نحو الحضور على ما ذكره الشارح بان
يكون المعلومات حاضرة عنده تعالى فان قلت يحصل الاشكال من جهة انه وجد احدها احدها كما يكون في الحضور على الله تعالى وكلام الله تعالى بان فعل الشيء لا يكون
كالة وانها الاحتياج في العلم الى الغير وانما لزوم التغير في علمه تعالى قلت يمكن دفع الاول بان مثل هذا العلم ليس كمالا حقيقيا من الكمال
هو كونه بحيث اذا وجد شيء كان حاضرا عنده واما الحضور بالفعل فليس كمالا وهذا كما ان من له خط حسن كماله كونه بحيث اذا شاء يكتب كتابة حسنة
واما الكتابة بالفعل فليس كمالا وبهذا يندفع الثاني ايضا فان التغير في مثل هذه الصفة ليس محذورا بل هو بمنزلة التغير في الاضافات فان قلت
هذا الوجه الذي ذكره المحقق ايضا خلاف ورفيه اذ الاحتياج في مثل هذا العلم قد عرفت انه جائز قلت هذا وان لم يكن فيه فساد من جهة ما
لكن احتمال لا محصل له لانه اذا قال احد بان حصول الجزئيات بل انما في نفس منطبعة ... عنها وكذلك النفوس مع الصور حاضرة عنده تعالى ويدركها
الجزئيات بها فلا يقول القائل بان تلك الجزئيات النفوس حاضرة عنده تعالى ويدركها بها انها وان حاضرة له بتوسط تلك الصور نعم اذا كانت الصور منطبعة
في نفس لا يمكن ان يكون تلك الصور ايضا حاضرة عنده تعالى ويدركها بالعلم الحضوري كما يدرك الاشياء ذوات الصور وانما يكون العلم بتلك الاشياء

في الواقع

متحصر في العلم بها من جهة التصور فلا وجه له هذا ثم ان هذا العلم يمكن ان يكون من عين الذات ايضا ولا يلزم ان يكون حاصلا في الازل او يجوز ان يكون

الذات بشرط وجود الاشياء في الخارج [illegible] هذا النحو من العلم بالاشياء كما انه قبل وجودها علم بها بنحو آخر [illegible]

جميعا بنحو خاص غير النحو الذي [illegible] بالسمع والبصر بعد وجود الاشياء [illegible] هذا النحو من العلم [illegible]

الاشياء [illegible] والله تعالى عالم بحقيقة ذاته وصفاته [illegible]

[illegible]

[illegible]

عليهم

[illegible]

للنفوذه

حتى يعلم ايضا او لم يتغير الزمان بمعنى في وجوده فكان المقصود ان الغني لا يتم التغيرات به اجزاء الكلام في وقت ما بل الكل بجملة ذلك ضرورة او معنى الانقلابات
لما قبل فليتامل الى ان الحاصل ان الموجودات اه قد عرفت انه لا حاصل له الى ان هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام وقد ظهر لك في تحقيقه
الى ان تمام ما قالوا ثبوته ولم يقبل معقولا اه هذا التوجيه بعيد جدا والظاهر ان مراد الشارح انه لم ينسب الجزئيات الى سببه لكون منحصرا في شخصه
كالشمس قوله لكن الحاصل انه انما نسب الجزئيات الى سببه الطبيعة نوعيه يكون منحصرا في شخص لان علة الشخص انما يكون مشخصه فان قلت اذا كان
الكلام في الجزئيات من حيث الطبيعة كما قال والمراد ان تلك الاشياء انما يجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا فلم لا يجوز اسنادها الى مجرد الطبيعة الا الطبيعة
المنحصرة في شخص قلت لا شك ان المراد بالجزئيات الجزئيات الكائنة في الواقع من حيث هي جزئية ولا يمكن اسنادها الى الطبايع الكلية نعم الكلام في ان
العلم بها انما يتعلق بها من حيث هي طبايع سواء انحصر على انه يفوت منها شيء في العلم على ما صرح به والحق انه لا يفوت شيء منها في العلم بل يعلم
جميع الاشياء لكن لا بوجه جزئي اذ هو مخصوص بالاحساس على ما بينه الكل على ما احقق فيحصل الكلام ان الجزئيات من حيث يجب باسبابها يحصل العلم بها
من حيث هي طبايع بان يتصور علم من جهة اسبابها من حيث هي طبايع ايضا وفي هذا العلم لا تغير وقد يحصل العلم بها من حيث هي جزئية بالاحساس وما يجري مجراه
وهو يتغير بتغيرها الى قوله لكان الكلام في الجزئيات اه قد عرفت وجه فلا نعيده الى المفهوم من ذلك ان الكلام اه لا شك ان المراد
الجزئيات من حيث هي جزئية لكن الكلام في ان علمها بالوجه الكلي كما عرفت الى والوجه في ذلك انه اه فيه بحث لانا ان اريد ان العلم بالجزئي
الجزئي بالمسببات الجزئية قد يحصل من العلم بالاسباب المطلقة لا يتوقف على العلم بالاسباب الجزئية المعينة فما ذكره من الدليل لا يدل عليه اذ غاية ما يلزم منه ان
العلم بالكسوف الجزئي على الوجه الكلي يحصل من العلم بكون القمر في عقدة معينة في وقت معين واما العلم به بالوجه الجزئي فلا وهو ظاهر وان اريد ان العلم بها بالوجه
لا يتوقف على العلم بالاسباب الجزئية فلا يفيد فيما هو مقصود من توجيه الكلام على وجه يكون الاحتراز فيه العلم بالوجه الجزئي على ما هو معتقده في حمل كلام الشيخ
كما هو الظاهر فتدبر الشرح فظهر من هذا الباب اه اعلم انه قد وجد في شرح الامام لكلام الشيخ هكذا في اوقات معينة من زمان اول
الجالينوس محدودة وانت خبير بان بعد ذكر معين لا حاجة الى ما بعده كما ذكره الامام وفي نسخة الشرح لم يوجد هذه اللفظة ويكون محتاجا اليه على ما
الشرح لكن لا يخفى انه على هذا ايضا كان يكفي لفظ محدودة ولم يكن حاجة الى قيد لكن الامر في مثال ذلك هين الشرح والشبه ان ذلك العين القدرة
يستلزم الاضافة الى آخره فيه نظر لانه لا يدخل لان اضافة القدرة الى امر كلي فانها لا يتغير بتغير المضاف اليه اذ نعلم بديهة ان القدرة لو
كانت على تحريك زيد فقط فانها لا تتغير بانعدام زيد الا مدخل في عدم ذلك التغير لان القدرة على تحريك زيد قدرة على تحريك جسم كان مثل
زيد فلذا لا يتغير بانعدام زيد وهو ظاهر والتحقيق ان القدرة هيئة متمكنة في القادر بها يتمكن من تحريك زيد مثلا وهذه الهيئة المذكورة كيفية
مثلا مستقرة ليست باضافة والتمكن من تحريك زيد اضافة لازمة لها وظاهر انه بانعدام زيد لا يتغير المذكور وان كان تنبيه ان لازمها قد — الهيئة صح
تغيرت لكن ليس كذلك لان لازمها في الحقيقة التمكن من تحريك زيد بشرط وجوده وحضوره عند القادر وهذا المعنى حاصل سواء كان زيد موجودا ام
لا نعم التمكن بالفعل ليس حاصلا عند عدم زيد او عدم حضوره او وجود مانع التحريك مثلا لكن هذا التمكن بالفعل ليس لازما للقدرة حتى
يتغير بتغيره بل اللازم لها هو التمكن بالقوة فظهر ان الشرح في عدم تغير القدرة بعدم تغير المضاف اليه هو ما ذكرنا لا ما ذكره فتأمل بوجه

اذ لم

الى ان السر ما ذكره من ان المضاف اليه الامر الكلي وهو لا يتغير اما اذا فرضنا ان زيدا يقدر على اكل معين من الطعام في وقت وفرضنا في ذلك الوقت لم يوجد
عنده طعام اصلا فظاهر ان قدرته على الاكل المذكور ثابتة في ذلك الوقت بحاله مع ان الامر الكلي الذي فرضناه مضافا اليه لا يتحقق في ذلك الوقت لكون ذلك
الامر الكلي موجودا في الوقت الآخر لا يغني شيئا لان القدرة ثابتة في ذلك الوقت ولم يكن باقيا مضافة اليه ثابتا فيه فلا بد من ان يجاب بان اللازم للقدرة
المذكورة التمكن من اكل الطعام اذا كان موجودا وهذا التمكن حاصل في ذلك الوقت وان لم يكن الطعام موجودا فافهم الشرح ولكن لان العلم اه
على راي الشيخ وتابعيه بان العلم يحصل الصورة المعلوم يتغير بتغير المعلوم مما لا شك فيه من اجل البديهيات ولا حاجة في بيانه الى هذا التطويل الذي ارتكبه فبعد
ارتكبه في ذلك التطويل لاجل ان يثبت تغيره بتغير المعلوم وان لم يقل انه اضافة ليس الصورة الشرح فان القدرة يتعلق اه قد عرفت حقيقة
الحال الشرح والاضافات المتقررة المتعلقة بالاضافة اه فيه بحث لانه اذا فرضنا ان الله تعالى علم ان زيدا الآن في الدار باعتبار كونه في
الدار ثم زال عنه ذلك العلم وعلم انه خرج عنها باعتبار خروجه عنها فالدليل من قبل الشيخ على بطلانه هو حصول الصورة في ذاته تعالى وتكثرها وهو لا يجاري
عن ذلك بل يقول ان علمه تعالى بحصول الصور المتكثرة وان ما بين الصورتين لكانتا على ما كانتا [illegible] حاصلتين في ذاته ونقل الشيخ لا يكون كذلك
وهو ايضا لا يستقيم على مذهب من ان علمه تعالى بحصول الصورة او ان العلم لما كان كمالا لكان زواله نقصانا وهو مستحيل على الله تعالى فنقول التغير في هذا العلم لا يكون
كمالا اما كيف والشيخ يقول عن علمه تعالى مطلقا فهو كان كمالا فكيف ينفيه عنه تعالى مطلقا والمسلم انه كمال في الجملة في وقت من متعلقه واما بعده فلا يكون كمالا
بل نقصا والكمال في خلافه وان التغير انما يكون فيما له مادة وهو ممتنع على الله تعالى ففيه انه لا دليل على ذلك كيف وقد اعترف الشيخ بجواز في اضافاته تعالى والفرق
بين هذا التغير والتغير في الاضافات بانه مفتقر الى المادة دونه تحكم وبالجملة مطالب البيان فان قلت كيف الحال في هذه العلوم الا على راي الشيخ بل على
ما هو الواقع قلت تحقيقه موقوف على تمهيد مقدمة فنقول ان اعترفنا بالعلم الحضوري وقلنا ان الممكنات باعتبار وجوداتها حاضرة عنده تعالى وعلمه
فيلزم ان الجزئيات المتغيرة علمه تعالى وشأن هذا العلم [illegible] بل كمال حقيقة بل الكمال حقيقة هو كون ذاته تعالى بحيث اذا وجد شيء كان حاضرا عنده وعالما وهذا الكمال
ثابت له ازلا وابدا لا يتغير وهو عين ذاته باعتبار ولم يلزم تغير في كمال الحقيقي والامر بعد وسعادة كمالا لا يقع بل التغير حقيقة في الحضور والاضافات له تعالى
جايز كالتغير في كونه تعالى قبل اليوم [illegible] في بعد من غيره ذلك ان لم نقل بالعلم الحضوري وقلنا ان علمه عين ذاته مطلقا
العلم ايضا لا يمكن ان يكون عين ذاته وكالا [illegible] كيف يكون في الازل على جميع الموجودات مفصلا [illegible] فانه في الازل عالم بها
الا في حال حضورها ولو الزم على هذا التغير في كمال تعالى فجوابه ما مر من ان العلم بهذه الحوادث بالفعل ليس كمالا بل الكمال انما هو العلم الازلي بها
وكون الذات بحيث كلما حدث شيء كانت عالما به بالفعل ولا تغير في شيء منها والله تعالى اعلم ثم لا يخفى انه ما ذكرنا من انه لا يمكن من حيث على طريقة الشيخ — المتغيرة
اثبات في صفات الحقيقة ايضا اذ يجوز ان يكون صفة حقيقية كالارادة فانه اذا وجد الشرط وجدت واذا زال [illegible] قيل انه يلزم ح
في كمال التغير فنقول الا انه لا يجوز ان يكون تلك الصفة كمالا ولا نقصا ولو سلم ذلك وانها [illegible] جاز ان الشيخ ان يكون غيره تعالى
الصور المتقررة في ذاته تعالى [illegible] الكمال هو كون [illegible] الحوادث
بحيث يصدر عنها تلك الصور [illegible] فتدبر — بان الاضافات

المقصد اه قد عرفت ان العلم بالحوادث حال حضورها يمكن منع كونه كالابصار للشيء [illegible] فلا فرق اذن بينهما ويمكن الجواب بانهم لم يقولوا انه
انتهى [illegible] بان الفرق بين اضافته واضافة [illegible] الى [illegible] ثم قد عرفت حقيقة الحال الشريف ولا يكون لذلك الا وجود انه
لا يخفى انه وان لم يكن وجود ولكن بنفس امرية [illegible] انكاره مكابرة [illegible] الا [illegible] التغير في نفس الامر [illegible] ايضا وهو [illegible] من القول بان
مثل هذا التغير جائز [illegible] يحتاج [illegible] بيان الفرق بين هذا التغير والتغيرات الاخر فافهم الشريف واعلم ان هذه السابقة قد مر فيما سبق
ما يتعلق بهذا الكلام ولا باس بان نزيده بيانا فنقول هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما انه حمل كلام الشيخ على انه تعالى لا يدرك الجزئيات المتغيرة اي لا يدرك
خصوصياتها التي هي عبارة عن الامر المتشخص بذاته المتميز المتشخص الذي نسبته الى الشيء نسبة الفصل الى الجنس [illegible] انما يدركها بوجه كلي وحاصل ايراده عليه
ان هذه الخصوصية ايضا من معلولاته فلا [illegible] الكلية القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول [illegible] لزوم محذور [illegible]
في الصواب [illegible] لا يخرج الخصوصية المذكورة عن تلك الكلية بل نقول انها معلومة [illegible] الا بوجه الاحساس [illegible] الكلية المذكورة
لا تستلزم الا لزوم العلم بالمعلول بوجه ما [illegible] العلم بوجه الاحساس فلا يراد [illegible] الوجه الاول [illegible] كلام الشيخ ان مراده نفي العلم بالجزئيات
من حيث دخول الزمان فيه من الحال والماضي والاستقبال بان يعلم مثلا ان زيدا في الدار الان ليس فيه التعرض للخصوصية المتشخصة [illegible]
في الجزئيات باعتبار التشخص فلم لم يحمل كلامه في الجواب على ما ذكره الشارح في الصواب [illegible]
انه الصواب في توجيه كلام الشيخ [illegible] الثالث ان ما ذكره في الصواب ليس [illegible] بان العلم بالشيء بوجه [illegible] حقيقة علم به [illegible] لكن [illegible]
[illegible] عليه الخصوصية [illegible] المذكورة اذا كانت معلومة بالوجه الكلي فلم يحصل العلم [illegible] الكلية المذكورة [illegible]
العلم به ايضا وحاصل [illegible] يستلزم العلم [illegible] العلم بحقيقة ذلك الشيء [illegible] تلك المقدمة ولا يحصل العلم [illegible]
جميع ما ذكره في الوجه الاول [illegible] توجيه الصواب [illegible] باعتبار الوجود [illegible] نقول
العلم بتلك الامور [illegible] الاحساس [illegible] المتعقل [illegible] في صورة التعقل [illegible]
التقدير السابق [illegible] المذكورة [illegible] التعقل لا يفوت منه شيء [illegible]
للكلية المذكورة غاية الامر [illegible] المذكورة [illegible] العلم [illegible] الاول من
من الانظار المذكورة في الوجه السابق واما النظر الثالث [illegible] ظاهرا انه لا ورود له [illegible] التحقيق [illegible] الموجودة
الوجود معلوم [illegible] في صورة التعقل [illegible] الموجودة [illegible] صفات احوال
متغيرة في الواقع [illegible] الموجودة [illegible] الشيخ [illegible]
الجزئيات [illegible] من حيث هي متغيرة اي [illegible] في الزمان معلومة له تعالى فلا [illegible] الكلية المذكورة فالقول بانه تعالى لا يعلمها [illegible] لزوم التغير
في صفاته تعالى [illegible] المقدمة المذكورة العقلية [illegible] بان يجاب عن الاعتراض
بان الجزئيات المتغيرة من حيث التغير ومن حيث وقوعها في الزمان معلومة له تعالى لكن نقول انه لا يعلمها من حيث انها متغيرة بالنسبة اليه تعالى بيانه ان

[illegible]

الجزئيات المتغيرة مثلا وقوع كل منها في زمان [illegible] في زمان آخر [illegible] مثلا نسبة التقدم او التأخر او المعية [illegible] الفصل بينهما مثلا [illegible] معين
من الزمان ان الجزئيات من حيث هذه الاحوال معلومة له تعالى [illegible] ان لا يعلم ان زيدا مثلا دخل الدار في الان
بالنسبة اليه تعالى لكنه علم انه دخل الدار في الان [illegible] الكلية المذكورة لا تقتضي الا العلم بالجزئيات ونسبة بعضها
بعض التي هي بهذا الاعتبار معلومة [illegible] هذه النسبة [illegible]
الصواب على ما ذكره في جواب الاعتراض [illegible] كلام الشيخ في الجواب عن الشبهة [illegible] انه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث التغير فاورد عليه انها
من حيث التغير معلولة فلا [illegible] بناء على المقدمة الكلية ثم ذكر ان الصواب [illegible] ادراك الجزئيات اذا كان [illegible]
التغير بالنسبة المدرك [illegible] لا يجوز [illegible] التغير لازم له [illegible] من جهة معلولاته فلا [illegible] واما اذا كان [illegible]
التعقل فلا يلزم التغير بالنسبة المدرك فلا يلزم [illegible] التغير الذي للجزئيات بالنسبة الى انفسها [illegible] لزوم محذور على ما بينا والكلية
المذكورة لا تستند الا ان يكون العلم بالجزئيات من وجه الاحساس [illegible] التغير بالنسبة اليه تعالى [illegible] الكلام
[illegible] كلام الشيخ ايضا يمكن حمله على ما ذكره في الصواب [illegible] ان حمل الكلام على ما هو الظاهر من انه تعالى لا يعلم
الجزئيات في الازل على الوجه الكلي ويعلم [illegible] خلاف ما علم بالظاهر من الشرع
وايضا ينافي المقدمة الكلية المذكورة [illegible] الجزئيات من حيث هي موجودة [illegible] الوجه الكلي وان حمل على ما حمل الشيخ
[illegible] الشيخ [illegible] العقل [illegible] الوجه [illegible]
[illegible] جميع الموجودات [illegible]
عبارة عن هذا العلم والقدر عبارة عن ايجاد الممكنات [illegible]
يكون الممكنات [illegible] الشيخ [illegible]
بالكل [illegible] الواجب [illegible] العلم [illegible]
الخير في الكل الشريف وقد مر في [illegible] قال الشيخ في ذلك [illegible] العناية [illegible]
واللطف [illegible] اشارة [illegible] والله اعلم
ثم ههنا اشكال [illegible] الممكنات [illegible] فيلزم [illegible]
سببا لفيضان الممكنات [illegible] باعتبار العلم [illegible] الفيضان [illegible] الحكمة [illegible]
انهم ذكروا [illegible] علمه تعالى بالموجودات [illegible] الشيخ [illegible] انه لما علم ذاته تعالى وذاته علة [illegible] للممكنات والعلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول فلزم من ذلك علمه بجميع الموجودات على الترتيب [illegible] الوجود [illegible] باعتبار العلم علة للممكنات
فكيف يستقيم انه اذا علم ذاته [illegible] معلولاته [illegible]

سبب لافاضة الممكنات وما لم يكن معلوما لا يلزم تحصيل العلم به فلزم الدور عليهم ولا مخلص عن هذا الاشكال الا بنفي القول بان كيفية علمه تعالى
بهذا النحو الذي ذكروه مع انه اشتغال من الملزوم الى اللازم ومن اللازم الى لازمه وهكذا ابى الحق ان كيفية علمه تعالى غير معلومة لنا فان قلت اذا فتلك كيف علمه تعالى بغير هذا
النحو فكيف يمكننا اثبات علمه تعالى قلت اثبات علمه تعالى غير منحصر في هذا الطريق بل له طرق اخرى غيره مثل انه بفعل الافعال المحكمة المتقنة التي تشهد البديهة بان
فاعلها عالم يصدر عنه هذه الافعال بقصد وارادة ايضا ويمكن الاستدلال بهذا الطريق ايضا بان نقول جميع الممكنات معلولة له تعالى اما بواسطة او بغيرها
والعلم بالعلة موجب للعلم بالمعلول فانه تعالى لما كان عالما بذاته لزم ان يكون عالما بالمعلولات ايضا ولا يلزم من هذا الاستدلال محذور انما يلزم المحذور لو
اذا قلنا ان كيفية علمه تعالى بهذا النحو الذي ذكروه وحق ان هذا البرهان برهان لم وانما اذا لم يعلم كيفية علمه بل كيفية وجوده اثبات ان العلم فلا يدل على الكل
كما انهم اعتقدوا انه برهان لم وان كيفية علمه تعالى بهذا النحو فتدبر الشرح موضع هذا البحث انه الا ان مراده بهذا الكلام دفع ما
اورد الامام من التفسير الذي ذكره للعناية بهذا هو التفسير الذي ذكره لوما نشاء ان من غير تفاوت اسم فلا فائدة في الاعادة وتعليل ذكره والدليل على ان
مراد الامام ليس انه لم يذكر هذا التفسير حتى يكون كما ذكر كيف هو قد ذكر الغرض من ذكر العناية في موضع النحو الذي قرره الشرح بل مراده ان الاعادة للتفسير
مما لا حاجة اليها بل كان يمكن ان يحيل على السابق على ما ليس ذكره الشرح تعالى بل من اللمحة ان من تواتر الاعادة لتعلق عنده الحسن والعادة
فيهما من تشويش ما الله تعالى اعلم الى كما انقار فانها بعض القصور من الارض كانه على سبيل التمثيل والا فصدور الشر من النار ليس منحصرا في هذا
الطريق ومع ذلك ايضا فيه ما فيه وما كان حاجة الى هذا التمثيل البعيد كما لا يخفى الشيخ كان وجد القسم الاول اذ وجوبه معنى هذا الوجوب
ليس بمعلوم لانه ان كان بمعنى القدرة واللزوم مع قطع النظر عن ارادة عن الوجوب بعد المعنى الى توضيح الذي ذكره فانه لا دليل على انه
فيضان الاليس فيه خيرها شره قليل ضروري الصدور مع قطع النظر عما ذكرنا من الخير المحض الى الوجود المحض لاسيما القسم الثاني اذ كان بمعنى
الوجوب الذي يقول المعتزلة انه كما انه يستحق اللوم والذم مع قطع النظر عن الدليل الكلامي بل هو لا نقول الا فيه ولا برهان على ان ايجاد ما ليس فيه شر او خيره
قليل واجب بهذا المعنى غاية الامر تسليم ان ايجاد ما يتاتي منه الادراك تحصيل الالتذاذ والبهجة اذ لم يكن فيه شر او حسن والا الوجوب فيشكل في انه
فيكون الحسن او الوجوب بالغ الى ليس له ادراك اصلا او له مجرد ادراك ذاته مثلا من لذة وابتهاج فخلق تمثل عظيم اذ لا دليل عقلا على حسن ايجاد الجائزات
مثلا مع قطع النظر عن نفعتها لمصلحة لذوي العقول اذ هو خارج عن محل النزاع وان اريد بالوجوب انه كمال الخير المحض ان يوجد الاشياء او هو اللائق
فغاية ان الكمال في الافعال يرجع الى الحسن العقلي على ما قاله بعض المحققين وقد عرفت حاله ستعرف انه معتزلة لكم الامام لكن ذلك المعنى يوجد في ايجاد غيره من
يتاتي منه القدرة والبهجة مع انه ايضا لا يخرج عن نامل فان قلت وقد بقي ايضا ان الفعل لا يكفي ان يكون كمالا لفاعل قلت لا يلزم ان يكون اصل الفعل
كمالا بل يكون بذاته ويجب انه يفعل كذا كمال او ليت شعري كيف يكفي ان يحكم مثل عقولنا بالقطع او البرهان ان ترك ايجاد عوالم البرايات والافلاك من
الوجود لايجاد حسن او واجب منه تعالى وما قالوا ان الجواد هو الذي يفيض الجود من غير عوض ولا غرض لذاته واما الجود ما يليق ايجاد مثل هذه الامور
ايضا فظاهر بالبيان ان الجواد الذي يطلق عليه تعالى بهذا المعنى وهو صفة كمال وان لم يريدوا ذلك فلا ينفعهم في هذا المرام وان كان معتبرا
فليس حق ان تنظر فيه والعقل الحق ان لا يخوض احد في هذا الباب ولا يحكم انه ايجاده تعالى لهذه الامور على مثل هذه الوجوه بل يرد علمه الى الله تعالى ورسوله

ابل ستة

ل
ع شرح

اجريته عليهم السلام وكان التكلم في القضاء والقدر الذي وقع النهي عنه في الشريعة المحمدية صلوات الله على الصادع بها عبارة عن مثل هذه المباحث والله تعالى
اعلم بحقيقة احواله الشيخ وذلك مثل خلق النار فان النار انه لا يعلم ان يقول ان النار لا يمكن ان يوجد ولم يلحق لها معاد منه من
اجسام حيوانية اذ يمكن ان يجعلها الله عليها بردا كما جعلها على ابراهيم على نبينا وعليه السلام والقول بانه ايضا من حيث ان خاصية النار ضعيف جدا لان
كون مثل ذلك شرا انما يحصل ان يسمى بتفصيل القول فيه ان الله تعالى وعلا تقديره لكونه شرا لا يشك انه انقص من احراق جسم الحيوان وثوب القضاء الفقير
فلا يلزم في هذا الشر على ذلك ولا يمكن الا خير الحق ان يقال ان لا يمكن في جميع المواد منع احراق النار وبلا قيد من الاجسام الحيوانية ثياب القضاء حتى كان ان شرط
تحقق في بعض المواد الا ان تبقى المنع في جميع المواد لانه يوجب منفعة او انه منفعة عدم المنع والحاصل ان منع الكل ايضا المنع لانه في صدد
دفع الشبهة التي في هذا المقام انه كيف صدر عن الخير المحض الشر والتي ذكرها في هذا العالم وحاصل الجواب انه تعالى ان يكون فيه الشر وبالحاجة الى وجوده كما فيه
الاحتمال والتجويز فان قلت فعلى هذا يجوز ان يترك الايجاد ولعل كان فيه شر كثير غالب فكيف يمكنهم نفي وقوع الشر الكثير قلت هم يقولون ان الايجاد كان
في الواقع بحيث كان فيه شر كثير لما صدر منه تعالى لانه فاعل بالاختيار وقادر على ما يشاء فلما كان يمكن ان يوجد شيئا من غير شر كثير غالب اذا كان في
شر قليل فلا باس ان يصدر منه بل يجب لان الامر دائر بين ان لا يوجد شيئا او يترك الخير الكثير او يوجده وهو فعل الشر القليل وايضا في ذلك
بل يجب بمقتضى الاختيار والله تعالى اعلم فان قلت يمكن ان يوجد الخير المحض ولا يوجد ما فيه شر قلت ما فيه شر قليل خيرية غالبة فتركه يكون ترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل وهذا هو الذي يظهر من كلام الشيخ ويمكن ايضا ان يوجه ذلك الشر وان لم يكن خيرية غالبة لكن يمكن ان يكون لازما للامور التي ليس فيها شر
اصلا الا انه يوجه هذا اللزوم او فيها شر لكن شر قليل بالنسبة الى خيرها بحيث لا يعارض شره وشر لازمه خيرها وح ايضا ترك هذه الامور يوجب ترك الخير الكثير
والحاصل ان اللازم ان يكون مجموع الموجودات من حيث المجموع خيرة غالبا على شره لكن بشرط ان لا يكون ما فيه شر انما خيره غالبا على شره لا الامر كان الى
ما خيره وكذلك بالحيثية المذكورة او لو لم يكن كذلك بل كان شره اما مساويا لخيره او غالبا عليه لم يمكن الا لما ذكرنا فلا يمكن ان لا يوجد ان فرض ان شره
مغلوبا او ان الشر والاذى الذي في العالم اقل من الخيرات التي فيه فتدبر الى ولا شك ان فيه مع صورة كون مثل هذا الشر احتمال نظر خصوصا
اذا كان صورة اخرى اشرف الى فالصواب ان تركها ولا يخفى ان الانظم بكلام الشيخ ان مراده ان احوال الاجسام الحيوانية واحوال
النار معا في الحركات والسكنات يؤدي الى اجتماعات ومصاكات مؤدية لا ان كل واحد من الاحوال التي يؤدي اليها والمعنى ان الاجسام الحيوانية
بما معها من حركات وسكنات في العالم وكذا النار مثلا فقد يتفق ان يجتمعا في ان سكونهما او حركتهما او سكون احدهما وحركة الاخر ويحصل التماس والملاقاة
بهذا النوع فخال عن التكلف كما لا يخفى الى واما ما ذكره في حركات مثل النار انه هذا التكلف بعيد لا حاجة اليه بل المراد الشيخ ان النار
من انه النار قد يتفق في اثناء السكون او حركتها اما قسرا او طبعا ان يلاقيها جسم حيوان ساكن او متحرك ليت شعري ان تخرج ذهب هذا المذهب البعيد
الشيخ وذلك في ان ما تحوى مراد قد عرفت ان على طريقتهم اذ لم يكن ملك الاشخاص اقل من اشخاص السالمين لا الاوقات اقل من
اوقات السلامة لكان ايضا جائزا اذا كان ملك الشر اقل بالنسبة الى الخيرات التي في العالم لكن ما كان ذلك الامر كذلك كان ايضا على هذا التعبير الى انهم يعتقدونه
وتوضيحه انه اقرب الى الظهور فلذا اختاره الشيخ واخل في البيان فافهم كفقدان الكل شر ما من شأنه ان يكون له هذا الحد للكمال منه موضوعه وشيء عرض

الامام في التمهيد الآتي على هذه الدعوى فقال المراد من قولكم [illegible] ان كان امكان الاتصاف به لازما من كون الجميل الاخلاقي اردية كمالات كان
النقصان والتقصير بها وان كان امرا آخر فاذكروه لننظر فيه ويجب الشر [illegible] المراد به انه يناسبه ويصلحه ويليق به وانت خبير بان المناسبة
المصلحة واللياقة في بعض احوال العقلاء كما يحكم بها العقل كالعلم والفقه [illegible] كما يحكم بها في جميع الاشياء او يقولون ان الوجود
كمال في جميع الاشياء وان نضج الثمرة لها فالحكم بها [illegible] مناسبة ومصلحة ولائقة لوجود اللون ونضج الثمرة مع قطع النظر عن مقايسته كمال له
الى الانسان وادراكه بها يستحق المناسبة واللياقة قد [illegible] الا انهم كون بعض هذه المناسبات خيرا وفقدها شرا مستلزم اذ الملائم الينا ضرر موجودا
كان شرا او وادراك [illegible] كان شرا نظرا مع قطع النظر عن نفعه ومصلحته للانسان اذ هو امر آخر ولو قيل انما سميناها بالخير والشر فلا نزاع في
الاصطلاح لكن المراد من مثل هذا الخير لا انه يحسن او يجب ان يراعيه الحكيم الخبير في الايجاد [illegible] يجب او يحسن ان يوجد كل شر او يمكن ان يوجد
يكون منع الوجود عنه بخلاف افاضته عليه جودا عاما يعوقه وبالجملة للكلام في هذا المقام مجال واسع الشر لكن لا الالم
فيه بحث مشهور ان الالم هو ادراك المنافي فلم لا يجوز ان يكون شرا وان كان مطلق الادراك ليس شرا [illegible] ان الالم كذلك اذ ليس شرية الالم القطع
بمجرد فقدان العضو او العضو المخدر اذ قطع كان يتحقق هذا الفقدان مع انه ليس فيه الشرية فقط او لم يكن هناك ادراك الادراك شر
فان قلت لعل الم ليس الادراك شرا بل كان مقارنة امر عدمي غير فقدان العضو غير حاصل في صورة الخدر كان هو شرا قلت احتمال في مقام الاستدلال
غير نافع هذا ثم انه كما انكر منع قولهم ان ليس الوجود شرا كما عرفت انكر ايضا منع قولهم العدم ليس خيرا كما هو الظاهر كلامهم اذ يجوز ان يكون عدم
منافيا شرا ولا يليق به كما ان حب الشر كما لا يليق بجنابه سبحانه فافهم الى اذ نقول عدم كمال الموجود الاظهر عبارة الشريه
ان قول الشر في حيثية عدم وجود او عدم كمال الموجود تعريف احد للشر لا تعريفان [illegible] جعلها تعريفين [illegible] طريق الشر اظهر كما لا يخفى
الشريه فالشر [illegible] امور اضافية او لا يخفى ان هذا الاليق [illegible] على ما ذكره قبل الموضع المذكور تحقيق هيئة الشر وحمله على التعقيب
وكان الاولى ان يذكر هذا بعد شرح كلام الشيخ وتقرير مرامه فافهم الشريه ووقع التقادم المقتضى انه قدم لمن المطاعن [illegible]
على هذا بين اللذة الشر بالنسبة الى الكل كما قد فيه لكن على هذا التعبير اوضح واقرب الشر فان من خوض الفلاسفة فيه حيث الفضول علم
الامام قال بعد هذا المقال والفلاسفة لما يقولوا من عرفنا من هذا البحث امران احدهما ان نعلم ان مخلوقات الله تعالى [illegible] ان اقسام الخمسة المذكورة في
المقدمة لمن نعلم ان المخلوقات خيرات محضة او شرور محضة او ممتزجة [illegible] ان عنده ان علم الله تعالى بالنظام الاكمل علة لوجود ذلك النظام قبيل اثبات
النظام الاكمل كيف هو حتى عرفنا ان ذلك داخل في الوجود انتهى وفي الامرين بحث اما الاول فلانه على ما ذكره من ان الفلاسفة لم يقولوا بالحسن
والقبح العقليين كيف يتاتى منهم ان يثبتوا القسم من مخلوقات الله تعالى القسم الاول والثاني من الاقسام الخمسة المذكورة لما لا شر فيه اصلا او خيره غالب
على شره على ما ادعوه او على هذا يجوز ان يكون من الاقسام الباقية ايضا غاية الامر انه يلزم ان الوجود خير فلا بد ان يكون [illegible] ويكون شرا فعل
من تلك الاقسام لكن القسمان الاولان [illegible] بيان [illegible] اما الثاني فلان اثبات كون علمه تعالى بالنظام الاكمل علة لوجود ذلك النظام انما هو
بعد اثبات انه لا يمكن ان يصدر منه الشر المحض او الشر الغالب [illegible] فانه قبل ذلك لا سبيل الى اثبات [illegible] علمه بالنظام الاكمل علة

لوجود ذلك النظام من غير [illegible] وانه عند العقل لمن يكون علمه بالنظام الخير الاكمل علة لوجود ذلك النظام كما لا يخفى الا ان في كلامهم تمسكوا بان ذاته تعالى كامل
فلا بد من ان يكون فعله ايضا كذلك فعله النظام الاكمل [illegible] فيصدر ذلك النظام وهو كما ترى لكن يعقوب في المغنى لانهم قالوا انه او فيه بحث لان
الاختيار الذي قال به الفلاسفة ليس مجرد [illegible] ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كانت المشية مقتضى ذاته نفسها بل هو مذهب الاشاعرة غاية
الامر ان الاشاعرة لم يقولوا بان المشية واجبة الصدور [illegible] لمقتضى ذاته تعالى بل قد يصدر وقد لا يصدر والفلاسفة قالوا بوجوبها ولا
يترتب عليه [illegible] قدم في الحكمة [illegible] مذهب الاشاعرة والفلاسفة ليس مجرد هذا بل الحكيم لا يقولون بان الفاعل المختار [illegible]
سواء كان على سبيل الايجاب [illegible] على سبيل الايجاب [illegible] مذهب الاشاعرة [illegible] ان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه [illegible]
وقد ان الحكيم لا [illegible] في هذا المعنى ولو كان على سبيل الايجاب [illegible] الايجاب انما اسم الاختيار فقط على ما حسبه المحشي [illegible]
[illegible] مقتضية الذات بذاته [illegible] مثل هذا الفعل عن ان يكون مثل افعال [illegible] يقولون كما قال [illegible] الفاعل المختار [illegible]
احد مقدوريه [illegible] دون ذاته [illegible] الارادة [illegible] ذاته [illegible] العلم بالمصلحة والخير [illegible] الامر الملحوظ للفاعل
[illegible] الفعل [illegible] ذلك الامر الملحوظ [illegible] الترك [illegible] الفعل [illegible] هذا [illegible] ان كان ملاحظة الامر المذكور لازمة للذات
وكان الفعل بعد تلك الملاحظة لازما [illegible] وهذا ما يقولون [illegible] الوجوب بالاختيار [illegible] الاختيار [illegible] الفرق بين الايجاب والاختيار [illegible]
ان في الاختيار يكون امر [illegible] الفاعل [illegible] الفعل [illegible] الفعل [illegible] الامر [illegible] الترك [illegible] الفعل [illegible] الايجاب
لا يكون كذلك وان اشتركا في وجوب صدور الفعل [illegible] الفاعل [illegible] الاختيار [illegible] باعتبار ملاحظة هذا الامر سواء كانت عين ذاته او غيرها
وفي الايجاب [illegible] باعتبار انهم الاشاعرة لا يقولون [illegible] الوجوب [illegible] ملاحظة الامر المذكور [illegible] الفاعل [illegible] احد طرفي مقدوره [illegible]
[illegible] الفعل [illegible] فقط [illegible] ان هذا الفرق الذي ذكره [illegible] الوجوب بالاختيار [illegible] الوجوب [illegible]
الوجوب الذي [illegible] في الاختيار [illegible] الاختيار [illegible] الوجوب [illegible] الفعل [illegible] الفاعل [illegible] مصلحة
[illegible] الفاعل ليس [illegible] ذلك الفعل [illegible] الفعل [illegible]
[illegible] ان المعنى الذي يقولون به الاشاعرة في الاختيار [illegible] الايجاب [illegible] المعنى الذي قال الفلاسفة [illegible] يكون الذات [illegible] القصد
[illegible] حقيقة الحال [illegible] الفاعل المختار [illegible] المعنى [illegible] معتقد الحكماء والمعتزلة [illegible]
عن الفعل [illegible] المعنى [illegible] الموانع [illegible] ذاته [illegible] السؤال [illegible] الكلام في مقام [illegible]
اذ كان [illegible] الفاعل المختار [illegible] فعل [illegible] دون ذلك [illegible] جوابه [illegible] وجدت هذه الافعال
عنه لان ذاته كانت موجبة [illegible] وكان يستحيل في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت الافعال خيرات محضة او شرورا محضة او [illegible]
[illegible] هذا السؤال [illegible] السؤال [illegible] في جواب [illegible] كما لا يخفى فان [illegible] السؤال [illegible] المقام [illegible] صورة
الايجاب [illegible] السؤال [illegible] الذات [illegible] سؤال [illegible] جوابه [illegible] كما يشهد

العقل السليم لا يجوز صحة السؤال الحاصل الذي في مثل هذه الصورة بجميع الفعل صحة الحكم بان الفعل الكذا ... والامر ... وان كان الوجوب متحققا

بخلاف صورة الايجاب كذا يمكننا الحكم بان الفاعل الكذا ... فعلا مثلا الحكم بان الفاعل القادر الكامل العلم والقدرة الغني والحكيم لا يصح

ان يفعل الظلم مثلا ويمتنع منه واما اذا كان الفعل على سبيل الايجاب من دون توسط علم وقصد وارادة فلا يمكننا الحكم بان الله تعالى مثلا لا يمكن ان يصدر

منه الظلم والشر تعالى عن ذلك اذ يجوز العقل على هذا التقدير ... هذا هو الفرق المفيد في مقاصد هذا ... المقام

حقيقة فتامل المقام بل نقول ... السؤال ... حقيقة الحال ... واما عند المتكلمين ... والاختيار

... المعتزلة من المتكلمين ... ولا فرق بينهما ... منهم ... الاشاعرة ... فاعل المختار

... احد مقدوريه لا لامر ... فلم ... السؤال ... على

... المعتزلة ... الامر ... المقام والجواب ... السؤال ... القدرة فقط

لا يقدح فيه ... ان الفاعل المختار ... احد مقدوريه لا لامر ... السؤال ... الكلام على هذا ... فافهم

انما النزاع في المعنى الاخير ... الحسن والقبح بهذا المعنى كما تقول المعتزلة هو الحق ... الجواب ... الامام ...

الجواب الذي ذكره ... قال في ... الكلام ... الحسن والقبيح ...

... بعقولهم ... الكلام على انه ... الكلام ...

في المعنى الاخير ... الاشاعرة والمعتزلة ... النزاع في الاولين والنزاع في الثالث ... في الجواب ...

... توجيه السؤال الذي ذكره ... لفظ النقص والكمال كما لا يخفى ... ان ... الذات ... المصدري

... الكمال ... الفعل ... الحسن والقبيح بالمعنى الاخير الذي ذكره ... بين الكلام والمعتزلة ...

ان ... الكامل ... ذكره المحقق ... المعنى الاخير ... بالمصدر ... الكلام ... على الوجهين ...

... الذي ذكره الامام في توجيه كلام الحكماء على ما نقلنا ... الجواب ... كلامه ... الامر ... الكلام

على السؤال ... صدر عن الكامل ... والجواب عنه الامام ... النظام كاملا ... الكلام ... النظام الكامل ...

ومع هذا ... في المقام | اقول الامام ... هذه المقدمة خطابية فيه بحث اذ على تقدير ان يكون

الفاعل مختارا كما ... الامام ... العلم والقصد وكان قادرا على جميع الاشياء وكان مع ذلك ...

ان العقل يحكم ... ان فعله لا يمكن ... النقص في الفعل والقبيح بالمعنى ...

الايجاب فهو المقدمة خطابية غير مسموعة في المقام البرهاني ... الفرق ... الذي ذكره ... في الكتب ...

الفرق ... الذي نقلنا عن الامام ... التوجيه الذي ... المقدمة ... الله تعالى مختار عند

الحكماء والامام ... المقدمة ... صورة الايجاب خطابية ...

الفرق بين الكلامين ... ثم يبقى على ... ان هذا الكمال الذي ... في الفعل ... بالمعنى الثالث الذي ذكره ... فيه

كما لا يخفى واما الشارح ... ثم عن هذه ... لم يقل بان الحسن والقبح بالمعنى الثالث ... بين الحكماء والمعتزلة

... الكلام ... الحسن والقبح العقليين ...

... موافق للواقع ... الكلام الشيخ ... ان الكلام الشارح ...

ذكره ... الكلام ... صدوره عن ... الذات ... بالحسن والقبح

العقليين ... الاشكال ... توجيه الاشكال على الوجه البرهاني ...

... المتكلمين ... على تقدير كونه تعالى ... المعنى الذي ... الحكماء ... وعلى ... افعاله تعالى متصفة بالحسن

والقبح ... افعاله تعالى متصفة بالحسن والقبح بالمعنى الثالث فقد عرفت انه ... بالمعنى الثالث ...

... الحسن والقبح ... بالمعنى الثالث فقد ... الكلام عليه ...

... المعنى الثالث ... الفعل ... الفرق ... الحكماء ... المعنى الثالث ...

بين الكلام على وفق ما سبق فافهم | اقول ... هذه الطريقة خطابية ... المختار ... والطريق ...

الى الكلام ... على ما ذكره ... الطريق البرهاني ...

... ذكره ... الكلام الشريف ... ذكره ...

... على ما ذكره المحقق فافهم | ... افعاله تعالى ...

... ان ... الذي ... الامام ...

... الكلام ... افعاله تعالى ...

... المقدمة المذكورة ...

ففيه ان الشرح جواب سؤال ... الفرق ... الذي ذكره ... الفرق ... جواب سؤال ... في المقام ... الفرق

الا بمجرد التسمية والاعتبار ... لا فرق ... | وكان المراد انه ... الامام ...

... كلام ...

... الطريق ...

موقوفا على منع المقدمتين ... الكلام ...

الكلام على ... جواب السؤال ... السؤال ... في جواب السؤال

... على ... مقدمات برهانية خطابية ... هذا ... السؤال ...

بوجه آخر غير انه خطابي لا يرد في المقامات البرهانية لكن اشار الى انه لا يتوقف على منع المقدمتين بقوله ولا يخفى ان شيئا ما [illegible] ما ذكره الخ
وان كان يمكن دفع هذه الايرادات بوجه [illegible] لكنه يرد عليه ايراد آخر فافهم الخ ولكل وجود خير في نفسه قد عرفت ان الالم وجود وليس خيرا في
نفسه ايضا وجود ما ليس بشر [illegible] لا نظير لقولنا انه خير محض او يجب افاضته عن الله تعالى الذي هو الجواد المطلق واذا لم يفض عليه الوجود مع امكان وجوده
كان بخلا على ما يدعونه نعم لا شك انه يجوز ان يكون [illegible] مطلق الوجود بمعنى [illegible] وكل شر وان كان من قبيل الكمالات في وجوده خير باعتبار انه ايجاد
شر فقط و[illegible] الى آخر [illegible] ايجاده [illegible] حكمة [illegible] بالغة لكن الكلام في ان مجرد افاضة الوجود من حيث هي افاضة الوجود ليس
خير وجود مع ان [illegible] لا يصل الى خير [illegible] مطلقا [illegible] كان لا شر ايضا [illegible] عندنا على الاحتمال لكن يجزم قطعا [illegible]
جميعا خير [illegible] وجود [illegible] من جهة افاضة الوجود او غيرها فتدبر الخ ومهية الشر العدم قد ظهر مما ذكرنا ان في كون العدم مطلقا
ايضا شرا [illegible] مثل سبب الشر [illegible] يكون خيرا [illegible] عدم الجمادات [illegible] تم انهم اذا ادعوا ان كل شر عدم لا يرد عليهم ذلك لكن الظاهر
كلامهم انهم يدعون العكس الكلي ايضا فافهم الخ وبعد ذلك القول [illegible] قد عرفت فيما سبق ان كون الغالب [illegible] الشر لا يقتضي [illegible]
اذ اللازم على طريقتهم ان يكون جميع خيرات العالم غالبا على شروره لا يلزم كون خير كل نوع [illegible] كلام الشيخ [illegible] ذلك في
النوع ايضا [illegible] الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات اذا ثبت ان الغالب عليه الشر فيه مظنة انه يجوز ان
يغلب الشر على جميع الممكنات [illegible] ذلك [illegible] فافهم الخ فقول الكلام في الموجود الذي هو
الشر [illegible] الجهل البسيط الذي [illegible] الانسان [illegible] من العلوم [illegible] في طلب العلم [illegible]
على طريقتهم [illegible] الكمالات العلمية [illegible] الحكمة [illegible] لا يطيع [illegible]
الزائدة [illegible] فلا علم [illegible] الخلائق [illegible] المطلوبة منهم [illegible]
لا يطيع [illegible] انهم لا يجوزونه [illegible] الشر القليل اللازم للخير الكثير [illegible]
ايضا يرجع [illegible] الشرور [illegible] ذكره وايضا [illegible] على اكثر الناس [illegible] وجود الاخلاق الرديئة لا وجود
عدم الاخلاق الفاضلة [illegible] الخ والا فمن [illegible] الجهل البسيط
الاخلاق الرديئة [illegible] كلام الشيخ في الفصل [illegible] كانت شرورا [illegible] الشقاوة [illegible] يوجب العقاب الدائم والعذاب [illegible]
عقاب [illegible] ويخلص [illegible] رحمة الله [illegible] الشرور التي [illegible] الامور [illegible] بالسعادة الابدية
[illegible] العقاب [illegible] السعادة [illegible] الشقاوة [illegible] الجهل البسيط وان كان [illegible]
يلزم من غلبة الشر [illegible] الانسان [illegible] الخيرات فيه كثيرة [illegible] الموجودات [illegible] الجهل [illegible]
الخيرات [illegible] الكمالات الاخروية التي يكون [illegible] النشأة وان لم [illegible] النشأة الاخروية فافهم الخ الشيخ [illegible] عندك [illegible] السعادة الخ
قال الامام في تفسيره [illegible] العقائد والاخلاق [illegible] النفوس [illegible] الغالب [illegible] الانسان [illegible] السعادة الاخروية

ليس الا العلوم [illegible] النفوس الخالية عنها لا يكون [illegible] الشقاوات [illegible] الغالب على النفوس [illegible] لا يكون [illegible] وجود [illegible]
ولا يخفى [illegible] لا يكون [illegible] الآخرة لا يتجه على طريقتهم لانهم يعتقدون ان الشر الوجود غير العدم [illegible] على ما ذكرناه [illegible]
بعلوم [illegible] يكون [illegible] العلوم [illegible] الوجود [illegible] الحسية [illegible] العقل [illegible]
طريقتهم [illegible] الشيخ [illegible] سعادة [illegible] كثيرة [illegible] الآلام والشقاوات [illegible] النشأة الآخرة [illegible]
فهذا الله تعالى [illegible] الذي لا يعيد [illegible] الآلام [illegible] النشأة [illegible] فافهم
كالتقصير [illegible] الشقاوة [illegible] التقصير في [illegible]
الشيخ [illegible] يمكن تقرير [illegible] القسم [illegible] لا يكون [illegible] الشر [illegible]
لا يصدر عنها الاحتراق [illegible] لا يكون [illegible] الاحراق [illegible] النار [illegible] الاحراق [illegible]
يكون [illegible] الا على طريقة الحكماء [illegible] الله تعالى [illegible] النار [illegible] على طريقتهم
ان يفوت الغرض [illegible] المصالح التي يكون [illegible] الوجه [illegible] كلام الشيخ [illegible] الوجه [illegible] يكون [illegible]
مثلا [illegible] الاحراق [illegible] الجسم [illegible] او ثوب فقير [illegible] مثلا [illegible] الله تعالى [illegible] الاحراق
عند ملاقات الحيوان مثلا كما في قصة ابراهيم على نبينا وعليه السلام [illegible] منعها [illegible]
الشيخ يمكن [illegible] الفعل اللازم [illegible] الخ
كما [illegible] القول [illegible] الله تعالى [illegible] الاحراق [illegible] النار [illegible] جسم حيوان
او ثوب فقير [illegible] المصالح الكثيرة [illegible]
يمكن ان يتحقق [illegible] المصالح [illegible] الشر [illegible] لا يمكن [illegible]
يتخلف عنه وجود بعض الموجودات [illegible] السؤال [illegible] الشيخ [illegible] جسم الحيوان وثوب الفقير
على ما في كلامهم على طريقة الحكماء [illegible] التمثيل [illegible] الاحراق مطلقا [illegible] الصورة [illegible]
الايراد المذكور على الوجه الثاني [illegible] الاحراق مطلقا فلا يتحقق [illegible] المطلوبة [illegible]
من [illegible] المصالح التي [illegible] الاحراق [illegible] العقارب [illegible]
عن الحيوان [illegible] التخصيص [illegible] الاحراق [illegible] الشرية [illegible]
من مطلق الاحراق [illegible] الحيوان [illegible] الفقير [illegible] الشر القليل اللازم للخير الكثير [illegible]
فلا يجب [illegible] الله تعالى [illegible] الطبع السليم [illegible] العقل المستقيم [illegible] الانسان [illegible]
امور [illegible] كثيرة [illegible] الخير الكثير الذي [illegible] الشر القليل [illegible] الموجودات [illegible]

على ما قاله المتكلمون انه يجب على الله تعالى ان يوصل العوض الى ذلك الشخص بحيث يرضى [illegible] العقل [illegible] الشرور التي في هذا العالم [illegible]

[illegible]

[illegible] الآخرة [illegible]

[illegible]

فان كانت [illegible] الله تعالى [illegible] العوض [illegible]

وان كانت [illegible]

[illegible] الشرح [illegible]

[illegible]

[illegible] قوله [illegible]

[illegible] حتى يحصل التخويف [illegible] العقاب [illegible]

[illegible] العقاب في الآخرة [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

عن بعض المحققين من الصوفية ليس له من الشر اعتبار ... ليس يعنون انه شيء [illegible] كان [illegible] اولى العقل ثم يرجع عنه احد [illegible] كما هو قبيح بل هو عين الفضل
متعين عنده ولا يمكن ان يقع غيره ... مراده ... الا بدل علا ما ذكره امر بل هل على الوجوب الذي ذكره وهو غير الا باب الفاظ الخير الذي يقع في عبارة ذلك
البعض فهو سهل كما لا يخفى   وهو ليس بتحقيق هذا البحث على الوجه الذي قد عرفت ان هذا الوجه لا ينفون اليوم احد حوله   الشر يقول الشيخ ان
تلك المقدمات ليست من الاوليات او لا يخفون انها ما عليه الشيخ ... الكلام في هذا المقام ... من المقامات ... انه لا يفعل الشر لانه خير محض لا يصدر منه
الشر اما ان يكون خارج على ... من الخير الوجود ... الشر العدم ... العدم ... وجود ... على ذلك ... البداية ... غير ...
لا يمكنه العقول لانه معروف ... في العالم ... الخيرات ... الوجوب ... العدم ... الوجود ...
بناء على ما هو كامل الذات ... ان يكون ... فيه ... ما سبق او يكون خارج على ... من هو كامل
ليس في نقصود العلم ... الاشياء ... الحكمة ... القدر ... ان ... غير ان هذا ... الشر
والقبح العقلي الذي ... ان بعض الافعال ... العقل وبعضه ... وكان بعض الاشياء ... وبعضه
يلائمها او استحقاق المدح والذم الذي ... غير ... الكمال والنقص الذي يستعمل في هذا المقام ... الاولوية
والاليقية ... بما ... الشارح ... فيما بعد ... ان الشيخ اما ان يقول ... الصفات والافعال ... الصفات ... قال الاول
فهو الوجوب او الكمال والنقص في العقل ... الحسن والقبح العقلي ... الاليقية والاولوية ... الحسن والقبح ... الا انه ...
ان قال بالثاني ... العقل ... الصفات والافعال ... الكمال ... ان ... وكان ... عقليا
ليس مبنيا على العرف والعادة ... الكمال ... الاوليات والتفرقة ... مراد الشيخ ... بعض الاشياء
التي يقول المعتزلة ... على العرف والعادة ... الاشياء ...
ان الطريقة التي اختارها في دفع الاشكال غير طريقة الحسن والقبح العقليين ... طريقة المعتزلة ... غير مستقيمة ... المعتزلة ...
في هذا المقام ... العقاب حسن لان العاصي ... الاشياء التي حكم العقل ... على الرسوم والعادات
والمصالح العامة بخلاف طريقة الشيخ لانه يقول ان العقاب ليس على سبيل الاستحقاق ان العاصي ... على عصيانه ... وجوده
في جملة الممكنات ... القسم ... الذي ... كثير ... قليل ... الاشكال ... على ... القبح العقلي ... العقاب على
سبيل الاستحقاق ... القبح العقلي ... في كلام الشيخ ... الحسن والقبح العقلي
... البرهان ... النفس ...
توجيه الكلام وفيه ما ... العقاب على العصيان على سبيل الاستحقاق ... قال الشارح ... الكلام ... قد عرفت حقيقة
الحال قال الشارح والقول على الاول ... القدر ... الامام ... الاعتراض ... القدر ... على ...
علمه ... ولا يمكن ان يكون ... العقاب ... التخويف حسن ... العقاب

لانه لو لم ... العقاب ... التخويف ... التخويف ...
الوجه في العقاب لان تخويف ... مستحق للعقاب ... العقاب ... التخويف
بل لان التخويف ... التخويف ... العقاب ...
سبيل الاستحقاق ... الفعل القبيح ... الممكنات ... العقاب ...
... العقاب ...
فنقول ... القول ... المقام ...
وذكره الامام ... الجواب ... العقاب ... الجواب
وهو ان العقاب على سبيل الاستحقاق ... الفعل ... القدر ...
... العقاب ... التخويف ...
وتمامه ان ... العقاب على حسن التخويف ... الفعل ... العقاب حسن لانه
للفعل ... التخويف ... الامام ...
لان القدر ... القدر ...
وتخيف قال ... الامام ... الجواب
لا التقريب به قال ... التخويف ... القول ... قال الشارح ... الشرع
او فيه نظر لان ... المشركين ... المشركين ... الموحدين ...
وفي سائر الاعصار ... آدم على نبينا وعليه السلام ...
القائم عليه السلام ... القول ...
قال ... قد تم بحمد الله وتوفيقه الكلام في النمط السابع وشرع الشارح في الكلام في النمط الثامن
قال الشيخ في هذا الفصل ... وجود لذات ... الامام ... الشيخ ...
اثبات لذة وراء اللذات الحسية الظاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا النمط بين ان اللذات الخيالية والوهمية اقوى
من الحسية الخارجية وفي هذا الفصل كما تبين ... اللذات الوهمية ...
بيان الوجود ... الاولى ... قال الشارح ... العقلية اعظم منها ...
اعترض الامام على قول الشيخ ... العقلية ... هذا القول ... الدليل الذي
اورده ... الامام ... اللذة ... الادراك ...

الفصل الثاني في بيان ان اللذة العقلية اقوى من اللذات الحسية الخارجية انتهى لان ما ذكره في ... صح

من النمط الثامن

عينها ملاوح لانم لزيد بها الا دهشة لعوته على لذة في كنه الادراك العقلي اقوى ايضا مجال تأمل فتامل قال الشارح قد مر في هذا
الفصل ما ترد عليهم ولذلك وسمه بالتذنيب هذا هو الشرح المطابق للمتن واما ما ذكره الامام في تفسير هذا الفصل
بقوله لما اثبت في الفصل المتقدم ان اللذة الباطنة اقوى اثبت في هذا الفصل ان اللذة العقلية اقوى واوضح عليه
بان الحال التي للملك لا شك انها اتم واكمل من الحال التي للبهايم وذلك يقتضي كون اللذة العقلية اقوى انتهى فلا يخفى ما فيه من عدم
مطابقته للمتن قال الشارح ثم نبه على مقصوده بالمثال آه يرد على الامام حيث قال بعد ما نقلنا عنه في الحاشية
السابقة واعلم انه لا شك في ان هذا الوجه اقناعي خطابي صرح التفهيم وجدانه دلالة على المدعى برهاني وهذا انبه عليه فلا اراد
الحاكم بالادراك ونيل الملايم ستطلع عليه ان شاء الله تعالى قال الحاكم بل لا بد مع ذلك من نيل ذاته اه لا يذهب عليك
ان هذا النيل مما لا يظهر معناه اذ في اللذات الحسية الظاهرة ايضا ليس الا ادراك الشيء اللذيذ وحصول صورة
ساوية في الحس مثلا في رؤية المحبوب ليس الا ارتسام صورته في الباصرة وكذا في الالتذاذ بالحلاوة ليس الا ارتسام صورة
الحلاوة في الذائقة وهكذا في ساير الحواس فما معنى هذا النيل الذي ذكروه ولعل المراد من حضور المادة التي تنتزع منها الصورة
وهو ايضا كما ترى اذ على هذا لا يتصور النيل في الادراكات العقلية [illegible] تعقلاتها وايضا سيذكر الشيخ ان حضور
المادة لا مدخل له في اللذة بل لو امكن ان تحصل في الحس المشترك صورة المحسوسات لا من الخارج كان الالتذاذ الحاصل
من ادراك الاشياء الخارجية باقيا بحاله من دون تفاوت وبما ذكرنا ظهر ايضا حال ما ذكره الحاكم قبيل هذا
من بل انما اذا تخلص من هذه الشوائب فربما يعتورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو تقليل لما عرفت
ان في المشاهدة ايضا لا نيل سوى ارتسام صورة المرئي في العين وعلى هذا لا يوجد في المقام شيء تحصل الا ان يقال
ان الوجدان حاكم بان الادراكات الظاهرية التي هي من الادراك الحسي وكان المراد بالنيل الادراك الظاهري
وهذا ابعد مما فيه من التكلف لا يحتمل كلام الشارح والحاكم كما لا يخفى ولئن كان يمكن حمل كلام الشيخ عليه بتكلف
واذ قد عرفت هذا علمت ما في كلام الحاكم قبيل هذا اذ نقول اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل
ادراك ونيل للملايم اه على ما اشرنا اليه هناك فتدبر قوله فالاصوب ان يقال ان لم تحصل الالم لو اكانت …
قد عرفت ان نيل عين المحبوب ايضا ليس الا ادراك صورته وحصولها في الباصرة وهو حاصل في الادراك
الخيالي ايضا وليس الفرق [illegible] والخيال بان في الاولى نيل عين المحبوب وفي الثاني نيل صورته وقد عرفت بين المشاهدة
ايضا ان الفرق بحضور المادة وغيبتها ايضا مما لا دخل له في قوة الالتذاذ مع ان هذا الحضور والعدم
ليس من النيل الذي ذكروه وعدمه في شيء كما لا يخفى فليس الفرق الا بان يقال ان هذا النحو من الادراك
اي المشاهدة وافرادها الظاهرية اقوى واتم من الادراك الخيالي من دون ان يتمسك بالنيل وعدمه

لانه

لانه لا انبساط منه المعتمد كما قررنا قال الشارح بل هي ادراك حصول اللذيذ فيه بحيث ظاهر انه ادراك الحصول لا دخل
في اللذة اصلا اذ نشاهد بالوجدان ان في اكثر الامور اللذة الحاصلة بمجرد ادراك اللذيذ من دون ان يدرك حصوله ويشعر به
والتكلف مكابرة قال الحاكم بل ادراك حصوله له وهو النيل وقد مر الكلام فيه مفصلا قوله بل انما يشترط للمعلوما
اه قد عرفت ان النيل للمعلومات لا معنى له الا حصول صورها في الذهن قوله فلا فرق بين ان يلتذ بالمحبوب
حتى يظهر ان الفرق بين الصورتين ليس الا بان في الاول النيل لذات المحبوب وفي الثاني لصورته قوله بل انما يلتذ لا لخبرانه
على طريقتهم لذة النفس في العلوم باعتبار معلوماتها لكن لما كانت في هذه النشأة مستغرقة بالمحسوسات الفة بها
بالصفات الذميمة لا تحصل لها هذه اللذة كما صرح به الحاكم آنفا وسيجيء ايضا واما التذاذنا بابها حال له بما انه
لذة امر دون هو حاصل لها في هذه النشأة ايضا والحاكم خلط بين اللذتين وسيجيء لهذا زيادة بسط قوله واما
بعد الموت فيتطهر عدم لاه فيه بحث ظ اذ على هذا يجب ان يتنع عذاب صاحب الجهل المركب
مراده لزوال الجهل الموجب له وهو خلاف ما صرحوا به وليس الحاكم الا هذا فتنبه قوله فالحق في الجواب
ان يقال ان عذابه بالندامة والحسرة اه فيه نظ اذ على ما ذكره لا وجه للندامة والحسرة اذ الندامة والحسرة اما على انه
في الدنيا بانه لم يحصل هذه الاشياء على وفق الواقع ليكون ملتذا بها في الاخرة فهو باطل اذ الالتذاذ في الدنيا
على حد سواء سواء كانت علومه مطابقة للواقع او مخالفة لها لانه اعتقد في الدنيا انها موافقة للواقع وهذا
كان ملتذا ولا كان ينقص لذته بمخالفتها للواقع وهو ظ واما على حالته في الاخرة بانه لم يحصلها في الدنيا على وفق
الواقع ليكون في الاخرة ملتذا بها وهو ايضا باطل لانه بعد ما علم ان ما حصلها هو خلاف الواقع فقد علم بهذه
الاشياء على ما هو الواقع وهو الذي يخالف ما علمه في الدنيا فيجب ان يكون ح ملتذا بها فما سبب الندامة والحسرة
فافهم قوله لئلا يرد الشرير فرق فانه يدري الظلمة اه الفرق بين ما نحن فيه على ما زعمه المحشي وبين هذا المثال
بين لا اغبار فيه كما قررنا قوله كان فيتخلل به آلاما دائما لعدم امكان تداركه اه قد ظهر ما فيه مشروحا قال
الحاكم وسنفيه الشيخ زيادة بيان سنتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى قال الشارح اي حصول شيء
يناسب [illegible] اه كون المناسبة والاصلحية واللياقة امورا عقلية محل تأمل لكن الحق انها يكون عقلية
في الجملة اما ما ادعوه من ان لوجود كل شيء جزء كمال له بهذا المعنى فهو في محل التوقف انما المسلم ان ذوي العقول
بل ذوي الادراك يوجد اشياء تكون مناسبة لهم واصلح واليق بهم وهذه المناسبة والاصلحية والاليقية يجب
العقل لا بحسب العرف والعادة او غيرهما ومن هذا نشأ الحسن والقبح العقلي الكائن في العقل المتنازع فيه عند
الاشاعرة والمعتزلة وقد مر الكلام في ذلك فيما سبق ايضا فتدبر قال الشارح والوجه ذكر جهة اللذة

والامر اوضح مما ذكره الشيخ في توقيعهما كثيرا والعذر الذي ذكره الشارح انما يتمشى فيما اذا حصل من التوقيف توضيح وتبيين
وفي نحن فيه الظاهر انه ليس كذلك فافهم قال المحاكم فيكون الشارح انه صرح باعتبار انه مؤثر فيه نظر لان مراد الشارح
ههنا ليس الفرق بين الخير والكمال بهذا المقدار بل بهذا الذي ذكره سابقا حيث قال والفرق بينهما ان ذلك الحصول
آه بل مراده الفرق بينهما بالعموم والخصوص كما هو مقرر به وحاصل الفرق ان الكمال هو ما يتوجه اليه مطلقا
سواء كان باستعداده الاول او الثاني والخير ما يتوجه باستعداده الاول فيكون اخص منه ولهذا العجب من الشيخ
بعد ما قرر بان الخير كما معه بعده ما كيف نقول الامام ان كلامه مشعر بان الخير والكمال واحد وقد اشار الشارح سابقا
ايضا بان الخير اخص من الكمال حيث قال واخر ذكر الخير لانه نقيد تخصيصا ما لذلك المعنى والعجب من المحاكم ان بعد
هذه التصريحات نقول ان الفرق بينهما بالاعتبار وبدفع اعتراض الامام بهذا الاعتبار وبما ذكرنا ظهر بطلان قوله
لا سيما في انهما متساويان صدقا فافهم قال الشارح ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة قد الامر اه
قد عرفت ما فيه مفصلا فلا حاجة الى ان نعيده قوله لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى اه فيه نظر لان نيل
اللذة غير النيل الذي في اللذة لان النيل الثاني متعلق بالكمال والنيل الاول متعلق باللذة فلا يلزم تكرار من ذكره
في هذا المقام كيف وهو قد اعترف بان الذوق نيل اللذة فاذا كان في ذكر النيل تكرار يلزم ان يكون
في ذكر الذوق ايضا تكرار مع انه ذكر الذوق ولا يمكن حمل الكلام على لزوم التكرار اللفظي اذ ليس في لفظ اللذة
ذكر النيل وبالجملة كلام الشارح ليس بمستقيم قال المحاكم اذا حصل صارت ملتذة به فيه مسامحة لان حصول
الكمال لا يكون سبب اللذة بل ادراكه فكانه اراد بالحصول الادراك قال المحاكم وهو ان يكون عالما
بالاشياء فاذا حصل حصلت اللذة لا محالة لا يخفى ان كلامهم مردد بين ان يكون كمال النفس العلم بالاشياء وح
يلزم ان لا يكون اللذة حاصلة بمحض حصول العلم على ما ذكره المحاكم لما قد عرفت ان اللذة ادراك الكمال
لا حصول الكمال او ان يكون اللذة وح حاصلة من العلم بالعلم وبين ان يكون كمالها ومطلوبها الاشياء وح يكون
اللذة حاصلة من ادراكها ويكون كمال المحاكم اللذة حاصلة من حصول العلم والنظر بالمقايسة الى الحواس
هو الشارح لان الطالب الذائقة مثلا كماله وملائمه طعم الحلاوة وادراكه لذة لها لان ادراكه كماله وملائمه له اذ على هذا
لا بد ان لا يحصل اللذة الا بعد العلم بالادراك ونحن نجد بالوجدان ضرورة ان اللذة حاصلة ولو كنا غافلين
عن الادراك ولله ان يقال ان الادراك كمال وتحصيل حصول اللذة اذ يلزم ان يكون حصول كل كمال لذة
مع انه ليس كذلك اذ الحواس والعقل لهما كمالات كثيرة ولا يحصل من حصولهما لهما لذة الا ان يدعي ان حصول
هذا الكمال حصول لذة او مستلزم للذة ولا يلزم ان يكون كل كمال كذلك هذا ثم لا يخفى انه لا استفادت

يمكن زه

الحال

الحال في هذا المقام الذي الشيخ بصدده من اثبات اللذة العقلية وتفضيلها على اللذة الحسية سواء قلنا بالاول
او بالثاني اوجه ما ذكره جار على التقديرين فافهم قال الشيخ مثلا لا اسما ر الوات بهذا اوفى للاتحاد العاقل
والمعقول مع انه خلاف ما ذهب اليه وكانه اراد التمايز في الخارج بناء على ان العلم ليس موجودا في الخارج
والاتحاد عن بعيد قال الشارح وليس كما قال فان المحدود والحداه ما ذكره في الادراك متجه واما قال فهو قال الشارح
به ولما وجدوا ذلك الا حاصلا للعقل آه فيه نظر اذ غاية ما ذكره انهم وجدوا عند ادراك الحواس للملائمات امرا
سموه باللذة سواء كان عين الادراك او غيره فظن انهم وجدوا هذا الامر عند ادراك العقل ايضا فتبين ان اللذة
حاصلة له ايضا لكنهم لم يجدوا ذلك بل انما وجدوا ان العقل ايضا مدرك اشياء ملائمة له ونحو ذلك لا يثبت
ان له ايضا الامر المذكور الذي نجده عند ادراك الحواس اذ يجوز ان يكون ذلك الامر عين ادراك الحواس خاصة
او لازمة له فقط ولكون ادراك الحواس وادراك العقل مشتركة في الادراكية لا ينافي ذلك ولئن سلمنا ان الادراك
جنس اذ يجوز ان يكون بخصوص نوع شرط عشاك او مسلما له مزدوت ان يكون النوع الآخر كذلك
الا ان يدعوا البداهة في الحكم ويكون ما ذكره تنبيها عليه فافهم قال الشارح وعلى حصول الالام لها في
لحصول اه اعترض الامام بان القائل ان يقول لم قلتم ان حصول تلك الهيآت الردية في النفس
سبب حصول الآلام وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمة ليست من الاوليات الغنية عن البرهان
انتهى وايضا يمكن ان يقال لعل تلك الهيآت لا تبقى بعد الموت وكانت الحيوة شرطا لها لا بد لنفيه من دليل
قال الشارح وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية هذا ايضا يحتاج الى دليل ودعوى البداهة
غير مسموعة قال الشارح ولا يكون شديدا حدث فيه نظر لانه سيذكر في الفصل الآتي ان الذين تفطنوا الان
للنفس كمالا واشتاقوا اليه ولم يحصل لهم يكونون معذبين ما دام شوقهم باقيا وهذا ينافي له لان ما نفي الوزره
يمكن ان يكون لهم شعور بان للنفس كمالا ويشوق اليه الا ان يكون مراده بالتعذيب العذاب الابدي قال المحاكم
لعدم انحصار ما فيه فان من العوائق عدم الاشتغال بالعلوم اه على هذا نصر ورود الايراد الذي ذكرنا في الحاشية السابقة
اظهر كما لا يخفى قال المحاكم والشيخ الفرق بان النقصان في القوة العملية آه فيه بحث اما اولا فلان كون الهيآت
مستفادة من الافعال والامزجة لا يستلزم زوالها بزوالها لان الافعال والامزجة ليست موجدة لها والا
لزم ان لا يبقى بعد الموت اصلا مع انكم قائلون بانها تزول بعد مدة قليلة او طويلة بحسب شدة الرداءة وضعفها
على ما صرح به الشارح بل انما هي من قبيل المعدات فيجوز ان تصير تلك الهيآت الحاصلة باعداد الافعال والامزجة
راسخة قوية بحيث لا تزول ابدا الا بتبعية من دليل واما ثانيا فلان النقصان في القوة النظرية ليس المراد به عدم العلوم

بهناه

مع اعتقادات العوام
والمقلدة وعلى التقديرين
نقول لا شك ان
الافعال والاوضاع
ايضا تزول بزوال تلك
الامور فيمكن ان تزول
بزوالها كما في نقصان
القوة العملية على انه
على التقدير الثاني
لا يمكن الحكم بعدم
الزوال لانهم
معترفون بان
ه ه

الاستعداد والقابلية بحسب الفطرة للكمالات النظرية والامتناع بهذا النقصان في القوة العملية ايضا غير محمود

على ما صرح به المحاكم بل المراد به اما خصوص الجهل المركب او ما يشمل الاعتقادات الباطلة للعوام والمقلدة

يزول ولا يمتنع دائما وعلى التقدير الاول يرد ان اطلاق النقصان في القوة النظرية وارادة

الجهل المركب لا يخرج عن جزازة فافهم قال الشارح الذين يتقيدون لاشتياقهم اه فيه انه

يمكن ان لا يشتغل الاشتياق بعد الموت اذ لا دليل على بقائه قال الشارح فانها انما تلتذ بما يلتذ به ما اكتسبه

اه هذا يدل بظاهره على ان للنفس بعد الموت نيلا للمعقولات عن الادراك وقد عرفت فيما سبق

ان لا معنى للنيل وليس سوى الادراك شيئا الا ان يكون المراد انه يصير الجزم واليقين هناك اشد من الجزم

واليقين في هذه النشأة وارادة بالنيل اياه وعلى اي وجه كان نقول اي دليل على ان النيل يحصل

بعد الموت سلمنا انه يحصل بعد الموت او يزداد بسبب اليقين لكن نقول اذا حصل في النفس

في العلوم المطابقة نيل للمعلومات باي معنى كان والتذاذ به فلا شك انه اذا لم يحصل له في العلوم الغير

المطابقة ذلك النيل والالتذاذ بل حصل له الالم والعذاب يحصل له العلم بان هذه العلوم غير مطابقة

والا كان حالها ايضا حال العلوم الاخرى فيزول جهله المركب ويحصل له العلوم المطابقة ويصير سعيدا

لا يقال لعله لا يكون له علم مطابق لانه مع بعده كما للبعد بعوض الكلام فيما له علم مطابق لانهم يدعون

ان صاحب الجهل المركب معذب بجهله دائما سواء كان له علوم مطابقة اخرى اولا وذلك يكفينا من

النقض سلمنا انه لا جزم بانه يتفطن بما ذكرنا ويزول عنه الجهل لكن الاحتمال يكفينا ولا بد من دفع الاحتمال

من دليل وليس قال الشارح فانها لا محة تعقد بعد الموت اه قد عرفت ما فيه قال الشيخ

ولعل ذلك يتقرر بهم اه هذا مناف بظاهره لما سبق من ان النقصان بحسب الوزر غير محمود قال

الشارح وبما قالان اه استعمالها بمعنى وهو ظاهر والاولى ان يقال وبما ليس بعد اقتضى قال

المحاكم اما الزيادة فهي عرض خلو النفس اه لا يخفى ان امر هذا سهل كيف ولا بد من ان يكون هذه المقدمة

ملحوظة فلا فساد في اخذه في العبارة قال المحاكم واما النقصان فلان قوله ولا ان يكون اه فيه نظر

لان قول الامام والا لتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة اشارة الى هذا القول من الشيخ

كما لا يخفى قال المحاكم فانه زيادة لا حاجة اليها قد علمت ما فيه قال المحاكم اذ بتدافع فلا يتعلق

به فلا تناسخ فيه انه يجوز ان يدفع بعضها بعضا ويتعلق بما دونها فان قلت هذا لما كان مسلما

لتعطل البعض وهو مناف لما عليه بناء الكلام على ما حسبه المحاكم فلذا لم يذكر الشقوق

قلت

قلت يدافع الجميع ايضا مستلزم للتعطيل فلم اورده في ضمن الشقوق والاولى ان يقال مراده بالتدافع اعم من دفع

كل ما عداه او دفع بعضها بعضا والمراد بعدم التناسخ ايضا كذلك اي لا يكون تناسخ في سواء كان بالنسبة الى

طبيعة الجميع او البعض المدفوع فافهم هذا آخر ما تيسر لنا من الكلام على الشرح شرح الشرح

حاشية المحقق الشيرازي الباغنوي واتفق الفراغ منه بحمد الله وحسن

توفيقه يوم الاثنين رابع شهر شعبان المعظم سنة احدى وسبعين

بعد الالف من الهجرة النبوية على يد مؤلفه المذنب

الراجي عفو ربه الباري ابن جمال الدين محمد حسين

الخوانساري اوتيا كتابهما يمينا

وحوسبا حسابا يسيرا

هذا صورة خطه دام

ظله العالي دام

ظله العالي

تمت هذه الحاشية بعون الملك الغني بيد احوج المربوبين الى رحمة ربه ابن علي نقي جمال الدين محمد

الطغائي اوتي كتابه بيمينه وحشر مع الذين اتقوا ربهم في زمرته حامدا لله

مستغفرا لذنبه مصليا على نبيه وآله

بلغ مقابلته من اولها الى آخرها بالنسخة الاصل بحسب الجهد

والطاقة الا ما زاغ عنه البصر يوم الجمعة خامس شهر

ربيع الاول سنة اثنين وسبعين بعد الالف

من هجرة سيد البشر صلوات الله وسلامه عليه

وآله الائمة الاثنا عشر وكتب بيمينه الجانية

احوج المربوبين الى رحمة ربه الغني جمال الدين محمد

الطغائي بلغه الله اقصى الغاية

بالنظر والتحقيق وقصيا النهاية

والتحقيق

-/١٠٦ ری

٢٣٩ ورق

بسم الله الرحمن الرحیم

وطلح ان ج

ط ظ ع غ ف ق ک ل م ن

ا ب ت ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط چ ... حطی هو الحد

کلمن سعفص قرشت ... ثخذ ضظغ

الحد هو احطی

عد علی